TSVEYFL

DISSENSORIENTIERTE ZEITSCHRIFT

#1/2017

Anarchismus und Menschenrechte

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

Tsveyfl – dissensorientierte Zeitschrift

Herausgeber/Redaktion:
Frederik Fuß
Erik Hagedorn
Max F. J. Schnetker
Lektorat:
Philip Bergstermann
Luise Chlebek
Ralph Fischer
Franz-Josef Schnetker
Janina Schreckenberger
Frederike Hildegard Schuh
Bilder:
Robin Leenen

Verlag und Auslieferung:
Syndikat-A
anarchosyndikalistischer
Medienvertrieb
Bismarckstraße 41a
47443 Moers
Deutschland
syndikat@syndikat-a.de
www.syndikat-a.de

ISSN: 2567-1545

Kontakt:
Tsveyfl –
dissensorientierte
Zeitschrift
c/o Buchladen Le Sabot
Breite Straße 76
53111 Bonn
Deutschland
tsveyfl@gmail.com

www.tsveyfl.de

© Tsveyfl

Gefördert durch die
HochschülerInnenschaft
an der Universität Wien

Liebe Leserin, Sie halten die erste Ausgabe der *Tsveyfl – dissensorientierte Zeitschrift* in den Händen. Wir freuen uns, dass Sie entweder ein Interesse an anarchistischer Theorie haben oder unsere Zeitschrift erworben haben um sich selbst zu vergewissern, dass Anarchismus ohnehin so eine naive kleinbürgerliche Idee ist, für die sich nur esoterische Spinnerinnen interessieren; oder Sie sind Anarchistin und wissen genau: dieser Anarchismus müsse als offenes Projekt alle freiheitlichen Ideen einschließen, jede festgelegte Definition von Anarchismus sei schon reaktionär, da sie den Charakter dieser »kämpfenden Bewegung« nur einschränke, denn der Anarchismus lebe ja schließlich davon, dass er eine zu gestaltende Idee sei.

Oder etwa nicht?

Weder wollen wir die tatsächlich kleinbürgerliche Ideen von Proudhon in Schutz nehmen – historische Verdienste für den Anarchismus hin oder her – noch den Begriff auf diese reduzieren lassen. Nichtsdestotrotz wollen wir uns auch nicht mit den Synthetisistinnen gemein machen, bei denen die abstrusesten Positionen unter einen ideologischen Artenschutz gestellt werden, solange deren Vertreterinnen sich das Mäntelchen des Anarchismus umhängen. Ein Editorial ist jedoch nicht der Ort für eine weitergehende Kritik an solchen Ideen. Die Inhalte der Zeitschrift sprechen für sich. Wo derzeit noch Leerstellen der Kritik sind, ist es der Anspruch an die kommenden Ausgaben diese stückweise zu schließen.

Dennoch wollen wir uns auch nicht an den regelmäßig ausgerufenen Treibjagden beteiligen, die immer dann stattfinden, wenn mal wieder eine neue Sau durchs

006 **Die Unmöglichkeit von Internationalen Beziehungen und Menschenrechten**
—*Erik Hagedorn*

014 **Der anarchistische Ruf nach dem gerechten Staat**
—*Frederik Fuß*

030 **Vom Tyrannenmord zum Menschenrecht. Rechtstheorien in der spanischen Spätscholastik angesichts der Gräuel der Conquista**
—*Max F. J. Schnetker*

042 **Die Grenzen der Egalität – falsche Versprechungen und partikulare Universalität**
—*Thomas Lassner*

056 **Menschenrechte als interkommunales Recht der befreiten Gesellschaft? Ein Rettungsversuch**
—*Vincent Heßelmann*

Szene-Dorf getrieben wird. Dies überlassen wir gerne jenen, die darin ihre Berufung gefunden haben. Wir werden uns vielmehr die Zeit nehmen, von den begrifflichen Grundlagen des Anarchismus den Weg zu seinem Verhältnis zu den Gegenständen zu beschreiten. Wir leisten uns dabei den Luxus, nicht schon vor dem ersten Schritt zu wissen, wie das Ergebnis auszusehen hat. Von einem weiterentwickelten Standpunkt aus wird sich dann auch bestimmen lassen, wie es um die verschiedenen Blüten des Anarchismus bestellt ist. Vielleicht ist für die eine oder andere ohnehin das große Problem, dass wir uns mit Theorie beschäftigen wollen – scheinbar etwas zutiefst unanarchistisches. Doch wer von den Bedürfnissen der Menschen schwafelt, wie manche, Insurrektionalistinnen oder Primitivistinnen, gleichzeitig aber das Abstrakte verdammt und sich das Aufgehen im Mob als unmittelbare Erlösung ausmalt, mit der ist ohnehin nicht gemeinsame Sache hinsichtlich einer besseren Welt zu machen oder zu denken. In dem inklusiven anarchistischen Ideenzirkus tummeln sich auch allerlei Reaktionäre. Diese und ihre Ideen gilt es als solche zu denunzieren. Eben dies schafft die notwendige Basis um anarchistische Theorie heute weiter denken zu können. Dann kann auch das Projekt der Befreiung der Individuen im solidarischen Kollektiv ins Auge gefasst werden, ohne das direkt die Negation des einen durch das andere droht.

Die Redaktion der Tsveyfl

068 **Wider das Elend der Religionskritik**
—Frederike Hildegard Schuh

082 **Herrschaft in Zeiten sozialer Medien**
—Max F. J. Schnetker

096 **»Satan verbreiten« Carl Schmitts Blick auf den Anarchismus**
—Matheus Hagedorny

102 **Zum Elend insurrektionalistischer Knastkritik**
—Frederik Fuß

112 **Nietzsche und die Anarchisten**
—Spencer Sunshine

Die Unmöglichkeit von Internationalen Beziehungen und Menschenrechten

—*Erik Hagedorn*

Eine Auseinandersetzung des Anarchismus mit Menschenrechten muss auch eine Auseinandersetzung mit Staaten und Menschenrechten beinhalten, ist der Staat doch von jeher zentraler Adressat anarchistischer Kritik und zeitgleich zumindest im Westen derjenige, welcher sich als Hüter der Menschenrechte sieht – oder es eben auch ist. Dieser Artikel soll verschiedene Theorien behandeln, die das Verhalten von Staaten untereinander erklären. Die unterschiedlichen Verständnisse davon, was Staaten motiviert, wie sie sich verhalten und wozu sie entsprechend fähig sind, lassen einen Rückschluss zu, ob es aus anarchistischer Sicht sinnvoll ist, sich auf das Konzept der Menschenrechte zu berufen.

Die beiden vorgestellten Theorien Idealismus und Realismus sind zwar nicht Gegenstand der aktuellen Debatte in den Internationalen Beziehungen, jedoch Ausgangspunkt der gesamten Disziplin und wirken entsprechend weiterhin auf die zeitgenössische, sowie voraussichtlich zukünftige Forschung ein.

Der Idealismus der internationalen Beziehungen

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde von den Siegermächten die Internationalen Beziehungen zu einer eigenständigen Wissenschaft erhoben und institutionalisiert. Am 30.05.1919 schlossen die Britinnen und Amerikanerinnen in Paris die Vereinbarung, wissenschaftliche Institute zur Erforschung der Internationalen Beziehungen zu gründen.[01] In den folgenden Jahren entstanden über Europa verteilt entsprechende Institute, es entbrannte die Idealismus-Realismus-Debatte.

01. Vgl.: Gu, Xuewu: Theorien der Internationalen Beziehungen. Oldenburg 2000, S.18.

Die Idealistinnen gehen dabei von drei zentralen Grundsätzen aus:

1. Der Mensch ist ein grundsätzlich vernunftbegabtes Wesen und kann durch die Kraft seiner Ratio das universelle Ideal erfassen und es zu seiner Verhaltensnorm erheben. So ist ein harmonisches Leben miteinander möglich.
2. Die Fähigkeit sich durch Vernunft erworbene Grundsätze zur Maxime zu machen wird auch Staaten zugesprochen.
3. Die Interessen der Staaten sind miteinander verflochten. Wenn ein (demokratischer) Staat sein Interesse verfolgt, arbeitet er auch anderen (demokratischen) Staaten bei der Verfolgung ihrer Interessen zu, es gilt das Motto »in serving themselves serve humanity«.[02] Ursächlich für die Außenpolitik ist hierbei die innere Verfasstheit des Staates. Autokratien neigen dazu Krieg zu führen, während Demokratien eine friedliche Außenpolitik zugeschrieben wird.

Wenn demokratische Rechtsstaatlichkeit das ordnende Prinzip innerhalb der Staaten sei, könne Rechtsstaatlichkeit auch zum organisatorischen Prinzip der Weltgemeinschaft werden. Wenn jeder Staat also ein demokratischer Rechtsstaat wäre, ist die Entwickelung einer ›idealen Weltgemeinschaft‹ möglich. In dieser Gemeinschaft begegnen sich Staaten mittels Erklärungen, Gesetzen und Abmachungen. Ein Abweichen vom allgemeinen Ideal wird mit dafür vorgesehenen Verfahren korrigiert.

Die ›ideale Weltgemeinschaft‹ als Menschenrechtsutopia

Diese ›ideale Weltgemeinschaft‹ mit einer globalen Rechtsstaatlichkeit ist letztlich, was der Ruf nach Menschenrechten fordert. Dem Universalismus der Menschenrechte kann nur Geltung getragen werden, wenn ihre Durchsetzung durch eine verantwortliche Ordnungsmacht jederzeit garantiert wird. Sobald Unstimmigkeit herrscht, welcher Staat für ein Individuum verantwortlich ist, entfällt die Garantie. Sobald eine Notlage herrscht, die das Töten oder auch ›nur‹ Verletzen eines Menschen scheinbar oder tatsächlich erforderlich macht, bricht der Universalismus der Menschenrechte in sich zusammen. Die Ordnungsmacht muss also genauso universell sein, wie der Geltungsanspruch der Menschenrechte.

Diese immense Aufgabe der permanenten Garantie für die Durchsetzung der Menschenrechte kann – wenn überhaupt – ein Weltstaat ohne innere gewaltsame Konflikte leisten. Auf diesen Weltstaat laufen die Annahmen und Überlegungen der Idealistinnen der Internationalen Beziehungen hinaus.

Im Geiste des Idealismus wurde der Völkerbund von den 32 Siegermächten des Ersten Weltkriegs geschlossen. Und keine Anarchistin sollte es wundern, dass dieser sich selbst einstimmig auflöste. Denn ist das grundsätzliche Menschenbild der Idealistinnen der Internationalen Beziehungen mit dem der Anarchistinnen nicht im zwangsläufigen Widerspruch, so sind doch die Annahmen, die hier über Staaten getroffen werden, weit weg von jedem Antinationalismus, so gut oder schlecht begründet er auch sei. Dass die innere Verfasstheit eines Staates seine Innen- und Außenpolitik bestimmt, hieße letztlich ein Staat ließe sich soweit reformieren, dass er zum Teil der Lösung und nicht Teil des Problems der Widersprüche unserer Gesellschaft werde.

Der Realismus der internationalen Beziehungen

Der Realismus, der sich schlagartig mit dem Beginn des Zweiten Weltkriegs in den Internationalen Beziehungen zur vorherrschenden Strömung entwickelte, zeichnet ein ganz anderes Bild der Beziehungen zwischen Staaten. In dessen Zentrum steht die politische Macht, die die Beziehungen der Staaten untereinander bestimmt. Der Vorstellung, dass Nationen die Wahl hätten zwischen einer Machtpolitik und anderen Formen der Außenpolitik, wird eine klare Absage erteilt.[03]

Die Fragestellung, die am Beginn des Realismus steht, heißt: Wodurch werden Staaten in der internationalen Politik motiviert?[04]

02. Meyers, Reinhard: Grundbegriffe, Strukturen und theoretische Perspektiven der internationalen Beziehungen. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Grundwissen Politik. Bonn 1993, S. 235.

03. Vgl.: Morgenthau, Hans J.: Internationale Politik: Der Kampf um die Macht. In: Haftendorn, Helga (Hrsg.): Theorie der Internationalen Politik. Gegenstand und Methoden der Internationalen Beziehung. Hamburg 1975, S. 78ff.

04. Vgl.: Gu: Theorien 2000, S.41.

Der federführende Politikwissenschaftler Hans J.Morgenthau antwortet klar: Durch das Streben nach Macht.

Diese Aussage wird anthropologisch, soziologisch und historisch begründet. Morgenthau bezieht sich auf den Theologen und Philosophen Reinhold Niebuhr, wenn er den Menschen als egoistisch, auf der Suche nach Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und bemüht sein Eigeninteresse zu verfolgen, beschreibt.

Die Triebe des Menschen seien der Selbsterhaltungstrieb, der Fortpflanzungstrieb und der Machttrieb. Ersterer veranlasse den Menschen alle Gegenstände und Personen erst einmal als potenzielle Bedrohung zu betrachten. Der Fortpflanzungstrieb, eingebettet in die menschliche Psyche, könne sowohl zu einem leicht kontrollierbaren Bedürfnis werden, als auch zu einem unberechenbaren Impuls. Der Machttrieb resultiere aus den anderen beiden Trieben und verfolge das Ziel, die Unsicherheit des Lebens zu überwinden.

Der Mechanismus der aus dem individuellen Machttrieb einen kollektiven formt, sei die Nichterfüllung des Bedürfnisses nach Macht des Individuums, welches doch im Staate immer nur Objekt der Macht wäre. Also werde das Bedürfnis nach Macht auf eine kollektive Ebene verlagert.[05] Das eigene Machtverlangen werde durch das Machtverlangen der Nation ersetzt. Der Mensch könne geradezu ein altruistisches Verhalten gegenüber seiner Nation entwickeln. Der Staat sei jedoch nicht in der Lage, sein Eigeninteresse zu überwinden.[06] Dem Staat zähle nur der Machtgewinn oder Erhalt als Ziel, er könne kein altruistisches Verhalten gegenüber einer höheren kollektiven Ebene entwickeln.

Dieses Menschenbild ist aus anarchistischer Sicht fragwürdig, steht doch die grundsätzliche Fähigkeit zur egalitären Kooperation im Widerspruch zu einem grundsätzlichen Machtstreben. Die Annahme aber, dass das Individuum erst durch seinen Status als Objekt der Macht im Staat ein Machtstreben entwickelt, oder zu mindestens entwickeln kann, liegt nahe. Gepaart mit einer permanenten ökonomischen Konkurrenzsituation und der damit einhergehenden Ökonomisierung zwischenmenschlicher Beziehungen im Kapitalismus ist das Streben nach Macht des Individuums nicht weiter verwunderlich. Die Verlagerung dieses Strebens auf die kollektive Ebeneergibt für das so entlastete Individuum Sinn.

Die soziologische Auffassung, die hinter dem Realismus der Internationalen Beziehungen steht, sieht das Streben nach Macht

allen menschlichen Gemeinschaften als eigen an. Kampf um Macht sei überall dort zu sehen, wo Verbände von Menschen bestehen. Ob nun Geselligkeitsverein, Studierendenverband, Familie oder internationale Politik: Die Struktur und Form von Machtkämpfen im Inneren und Äußeren ist vergleichbar. Sie verläuft in der Infragestellung des Status quo und den Versuchen, neue Machtstellungen zu errichten oder vorhandene Machtstellungen zu verteidigen.[07]

Im Angesicht dessen stellt Morgenthau fest: »Bei der Allgegenwart des Kampfes um die Macht in allen gesellschaftlichen Beziehungen und auf allen Stufen der gesellschaftlichen Organisation kann es nicht überraschen, dass die internationale Politik zwangsläufig eine Machtpolitik ist.«[08]

An die soziologische Begründung können Anarchistinnen mit ihrem Faible für Machtstrukturen und Kämpfe anknüpfen. Die Kritik an autoritären Gruppen, Parteien im Allgemeinen und schlussendlich Staaten, als größten anzunehmenden Personenverband ist so alt wie der Anarchismus selbst und er würde hinter sich zurückfallen, würde er auf die Kritik an autoritären Strukturen verzichten.

Historisch wird anhand von Konflikten, Konkurrenzsituationen und Kriegen zwischen Imperien und Staaten argumentiert, die sich durch die gesamte Geschichte der Staatlichkeit ziehen. Explizit wird darauf hingewiesen, dass Machtpolitik auch unter dem Deckmantel der Kooperation oder der Durchsetzung universeller Ideale geschehen kann.[09] Um ihre Ziele zu erreichen bedienen sich Staaten jederzeit der Macht und spielen daher alle das Spiel der internationalen Politik.

Ob nun die Kreuzfahrer das Heilige Land von den Ungläubigen befreien wollten oder Woodrow Wilson die Welt für die Demokratie gewinnen: Mit dem Versuch des geografischen Ausbaus des realen Gültigkeitsbereiches bestimmter Ideale erfolgte zugleich immer der Versuch des Ausbaus eigener Macht wie zuletzt bei der gescheiterten Neuordnung des Nahen Ostens durch die USA.

05. Vgl.: Morgenthau, Hans J.: Macht und Frieden. 1989, S. 124ff.
06. Vgl.: Osgood, Robert E.: Idealismus und Egoismus in der Außenpolitik. In: Haftendorn: Politik 1975, S.62.
07. Vgl.: Ebd.: S. 85.
08. Morgenthau: Internationale Politik 1975, S. 85.
09. Vgl.: Ebd.: S. 85

Menschenrechtsdystopia
Realismus

Morgenthau fordert schon fast versöhnlich, dass vor der Machtpolitik der Staten die Augen nicht verschlossen werden dürfen und eine verantwortungsvolle Machtpolitik den Gegenpol zu einer verantwortungslosen bilden solle, das heißt, es muss jederzeit zumindest mit der Aggression der Anderen gerechnet werden.

Menschenrechte spielen in dieser Theorie keine Rolle, denn sie erklären das Verhalten von Staaten nicht, maximal erklären Staaten ihr Verhalten mit einem Verweis auf die Einhaltung oder eben Nichteinhaltung von Menschenrechten der Anderen. Sich bewegend auf den Pfaden der Macht, kann ein Staat sich dazu entschließen, Menschenrechte einzuhalten und jene die dies nicht tun zu kritisieren und er kann diese Entscheidung rückgängig machen. Letztlich ist sie auch immer etwas scheinheilig, denn jeder Staat behält sich zwangsläufig vor, Gewalt spätestens im Rahmen seiner Existenzsicherung auf höchstem Niveau und bestens organisiert anzuwenden, sei es im Kriegs- oder im Verteidigungsfall. Spätestens hier wird der eigenen Bürgerin das Töten erlaubt. Menschenrechte gelten nunmehr noch maximal für die eigenen Bürgerinnen und verlieren damit ihre universelle Gültigkeit. Ohne diese stehen die Menschenrechte ihres Zaubers beraubt da, enttarnt als Bürgerrechte, die eben nur für bestimmte Leute auf bestimmten Territorium gelten. Über dem Individuum und seinem eigenen Staat gibt es keine höhere Instanz, die den Staat zwingen kann doch nun bitte der Querdenkerin nichts zu tun oder jene nicht anzugreifen, die in der feindlichen Armee dienen.

Der Fokus auf den Kriegsfall zeigt eindeutig, wie wichtig es ist, das Verhalten von Staaten untereinander zu untersuchen, um den Universalismus der Menschenrechte auf die Probe zu stellen. Auch zeigt der Kriegsfall anschaulich, wie leicht das Völkerrecht auszuhebeln ist, gibt es doch keine Instanz, die es durchsetzt.

Die Forderung nach körperlicher Unversehrtheit aufgeben?

Die Forderung nach Menschenrechten oder der Einhaltung derselbigen liegt also, gewollt oder eben auch nicht, dieVorstellung zugrunde, Staaten wären grundsätzlich dazu in der Lage, sich untereinander dauerhaft friedlich zu verhalten und sich langfristig in einen Weltstaat umzuwandeln. Die Freiwilligkeit, mit der diese grundlegende Veränderung der Weltordnung geschehen soll, wäre regelrecht eine Revolution von oben.

Anarchistinnen sollten es sich also gründlich überlegen, ob der saloppe Verweis auf die Nichteinhaltung von Menschenrechten nicht langfristig zu einer Unterhöhlung dessen führt, was doch wohl hoffentlich gemeint ist: Jeder Mensch soll ein gutes Leben nach seinen Bedürfnissen und nach seinen Fähigkeiten führen. Es muss natürlich völlig zu Recht kritisiert werden, wenn Menschen leiden, ihnen Freiheit und Leben genommen werden. Diese Kritik ist selbstverständlich auch möglich, ohne das Konstrukt Menschenrechtsverletzung heranzuziehen. Menschenrechte sind also eine zweifelhafte Gefährtin auf dem Weg in die befreite Gesellschaft – und war da nicht auch noch was mit Eigentum? •

AM ZEHNHOFF-SÖNS
INTERNATIONAL LOGISTIC SERVICES
Ulrich Kaiser

Der anarchistische Ruf nach dem gerechten Staat

—*Frederik Fuß*

»Wir treten ein für eine Flüchtlingspolitik, die menschenrechtliche Grundsätze ernst nimmt. Dazu bieten uns die anstehenden Wahlen keine Möglichkeit. Denn alle Parteien in Baden-Württemberg waren zuletzt Teil einer ganz großen Koalition, die massive Einschränkungen der Rechte von Flüchtlingen durchgesetzt hat. Weitere Einschränkungen sind geplant.«[01]

So heißt es zu Beginn des Aufrufs zur Demonstration *Für grenzenlose Menschenrechte* am 12. März 2016 in Freiburg. Aufgerufen hatte das *Freiburger Forum aktiv gegen Ausgrenzung*, unterstützt von allerlei linksbürgerlichen Gruppen, aber auch von der anarchosyndikalistischen Gewerkschaft *Freie ArbeiterInnen Union* (FAU) Freiburg und der *Anarchistischen Gruppe* (AG) Freiburg wurde der Aufruf unterzeichnet bzw. verbreitet.[02]

Während in dem Aufruf sämtlichen Parteien unterstellt wird Teil jener ganz großen Koalition zu sein, die sich zusammengefunden hätte um die Rechte der Geflüchteten einzuschränken bemerken die Anarchistinnen, die sich unter ihm versammeln nicht, dass sie Teil einer noch viel größeren Koalition werden, die sich aus vermeintlich hehren Motiven bildet.

Doch wie entsteht diese Allianz, von jenen, die den Staat als »Teil des Problems« ablehnen, nicht an »eine radikale Änderung durch den Parlamentarismus glauben«[03]; und denen, die konkret parlamentarisch lösbare Probleme thematisieren und offenkundig nur gegen Parteien agitieren, da sie nicht ausreichend in ihrem Sinne handeln, jedoch keinesfalls die parlamentarische Demokratie als solche hinterfragen?

Das verbindende Element sind die Menschenrechte. Als modernes Heilsversprechen gegen Armut, Hunger, Kapitalismus und Krieg bringen sie all jene zusammen, welche die Analyse und Kritik der falsch eingerichteten Welt gegen die Anrufung an einen säkularisierten Gott eingetauscht haben bzw. deren autoritärer Charakter sich in vorgeblich menschenfreundlicher Gestalt zum Ausdruck bringt.

Doch die Polemik gegen Menschenrechte und ihre Apologetinnen verlangt nach einer Klärung, die im Folgenden vorgenommen werden soll. Dazu scheint es wichtig zum ersten ① festzustellen, dass die Menschenrechte einer Entwicklung und Wandlung unterliegen, bei der sich die Rechte der Einzelnen in den Rechten des Kollektivs verlieren; zweitens ② halten wir fest, dass Recht staatliche Gewalt braucht um garantiert werden zu können. Auch Menschenrecht braucht diese (lokale) Gewalt, wodurch sie jedoch ihre proklamierte Universalität verlieren. Hierdurch gelangen wir zu der Erkenntnis ③, dass internationales Recht, also auch Menschenrecht, um wirklich eine universale Gültigkeit entfalten zu können, ein internationales Gewaltmonopol benötigen würde, also einen Staat über den Staaten (quasi ein Überstaat) oder einen Weltsouverän.[04] Jede Forderung nach Einhaltung der Menschenrechte läuft, sofern sie sich nicht explizit auf die Realisierung in Bürgerrechten und damit an den lokalen Rechtsgaranten richtet, immer auf die Anrufung einer vermeintlich höheren Macht hinaus. Zudem ④ lassen sich in dem Wunsch nach einer Macht, die alle Widersprüche der staatlich organisierten Welt aufhebt, Züge des modernen Antisemitismus, mindestens in Form einer reaktionären Kapitalkritik, erkennen.

① Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte

Im alltäglichen Gebrauch werden unter den Menschenrechten vor allem »die klassischen individuellen Freiheits- und Gleichheitsrechte«[05] verstanden, also das Recht auf Leben, Freiheit, Sicherheit und Eigentum. Etwas spezifischer handelt es sich bei diesen Individualrechten um die erste Generation der Menschenrechte. Begründet werden sie allgemein naturrechtlich, dass der Mensch diese Rechte aufgrund seines Menschseins qua Geburt inne hätte.

Sie lassen sich zurückführen auf die Proklamationen der amerikanischen Revolutionen und des Bürgerkriegs.[06] 1789 fanden solche Rechte auch erstmals in Kontinentaleuropa einen Ausdruck, nämlich in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Zwar wurde auch in den US-Erklärungen das Recht auf Eigentum expliziert, dieses erfährt aber seinen modernen Schutz erstmals durch die französische Erklärung, in der in den Artikeln III und XII darauf hingewiesen wird, dass Recht auf Gewalt basiert und das Gewaltmonopol beim Staat liegt.[07]

Mit diesem Hinweis lässt sich auch die Begründung der Menschenrechte anders betrachten, denn der naturalistischen Herleitung wurde nun eine staatstheoretisch beigestellt.[08]

Als Abschluss dieser ersten Generation, und auch als Übergang zur zweiten Generation der Menschenrechte, lässt sich das sicherlich bekannteste Postulat, die Allgemeine Menschenrechtserklärung der United Nations (UN) von 1948 betrachten. Mit verschiedenen Individualrechten steht sie noch in der Tradition der ersten Generation, doch sind in ihr bereits Rechte festgelegt, welche das Individuum in Bezug zur Gesellschaft setzen und von dieser die Schaffung und Einhaltung gewisser Standards fordern – zum Beispiel mit den Rechten auf Gesundheitsversorgung, Kleidung, Essen oder soziale Absicherung bei Arbeitslosigkeit.

Das Verhältnis Individuum – Gesellschaft, aus dem Rechte und Pflichten abgeleitet werden, gerät zunehmend weiter in den Blick und durch verschiedene Traktate entstehen die sozialen Grundrechte, welche zwar vordergründig noch das Individuum in diesem Spannungsverhältnis in Schutz zu nehmen suchen – schließlich wollen sie einklagbare Rechte gegen die Gesellschaft darstellen – doch ist die Abkehr vom Einzelnen hin zum Kollektiv schon im jeweils ersten Artikel der wichtigsten Dokumente der Generation[09] angelegt, wenn dort vom »Recht der Völker auf Selbstbestimmung«[10] die Rede ist. Hier zeichnet sich auch der Schritt zur dritten Generation, den kollektiven Menschenrechten, ab.

01. Freiburger Forum aktiv gegen Ausgrenzung: Für grenzenlose Menschenrechte. 2016 https://www.freiburger-forum.net/2016/02/demo-fuer-grenzenlose-menschenrechte-gegen-abschiebung-und-grosse-anti-fluechtlings-koalition-12-maerz/ [Zuletzt abgerufen: 26.12.16].
02. Siehe: http://www.ag-freiburg.org/cms/news/fuer-grenzenlose-menschenrechte-gegen-abschiebungen-und-die-grosse-anti-fluechtlings-koalition [Zuletzt abgerufen: 26.12.16].
03. Anarchistische Gruppe Freiburg: Über uns. http://www.ag-freiburg.org/cms/ueber-uns [Zuletzt abgerufen: 26.12.16].
04. Zum Begriff des Weltsouverän vgl.: Scheit, Gerhard: Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts. 2009.
05. Steiger, Heinhard: Brauchen wir eine universale Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte? In: Brunkhorst et al: Recht auf Menschenrechte. 1999, S. 43.
06. So gilt die Erklärung der Grundrechte von Virginia von 1776 als erste moderne Menschenrechtskodifikation.
07. Vgl. Fassbender, Bardo: Quellen zur Geschichte der Menschenrechte. 2014, S. 45 und 49.
08. Dieser Umstand verleitete Adolf Süsterhenn dazu den Verlust des überpositiven Charakters der Menschenrechte zu beklagen, den er an diesem Punkt gegeben sieht. Vgl.: Süsterhenn, Adolf: Menschenrechte. In: HDSW 7. 1962, S. 305.
09. Namentlich der Zivil- sowie der Sozialpakt (1976).
10. Opitz, Peter J.: Menschenrechte und Internationaler Menschenrechtsschutz im 20. Jahrhundert.2002, S. 107.

Diese sogenannten Kollektivrechte stellen sich in Fundamentalopposition zum liberalen Gedanken der Individualrechte. Die Rechte der Einzelnen erscheinen nicht mehr zeitgemäß, weshalb »der Kreis der Träger als auch der der Akteure vergrößert"[11] werden müsste. Diese Vergrößerung zeigt sich im Selbstbestimmungsrecht der Völker, dem Recht der Völker auf Entwicklung, dem Recht auf Frieden und einigen weiteren UN-Deklarationen. Praktisch ziehen diese ›Rechte‹ nahezu keine Konsequenzen nach sich, da sie kaum in nationalstaatlichem Recht positiviert wurden; ideologisch markieren sie jedoch den völligen Bruch mit dem Individuum, der nicht zuletzt in der UN stattfand. Dieses wird nun nur noch als untergeordnetes Segment von Volk oder Kultur betrachtet.

Recht, Staat und Kapital

»Erst mit dem Entstehen persönlichen Eigentums zur Ausbeutung von Menschen konnte der Staat werden, ist er geworden. Mit der Entfaltung des Kapitalismus, der die materiellen Ausbeutungsgrundsätze der Eigentümer zum Mittelpunkt des gesamten Lebens der Menschen machte, vergrößerte und vergröberte der Staat beständig das Netz von Gesetzen, Aufsichts- und Zwangsmaßregeln [...].«[12]

In diesem Zitat von Erich Mühsam wird der Zusammenhang zwischen Recht, Staat und Kapital in radikalisierter Weise deutlich. Denn das moderne bürgerliche Recht entstand im Verbund mit dem Kapitalverhältnis, beides stellt nur jeweils die andere Seite derselben Medaille dar. Denn das abstrakte Recht ist notwendig um in einer atomisierten (oder sich atomisierenden) Wirtschaft Verträge zu schließen, oder wie der marxistische Rechtswissenschaftler Eugen Paschukanis es ausdrückte:

»Zwischen den privaten isolierten Wirtschaften wird die Verbindung von Fall zu Fall durch Abschluß von Geschäften unterhalten. Das juristische Verhältnis zwischen den Subjekten ist nur die Kehrseite des Verhältnisses zwischen den zur Ware gewordenen Arbeitsprodukten.«[13] Die Rechtsform entsteht, wie beschrieben, aus dem Kapitalverhältnis, das Rechtssubjekt wird dabei »aus dem auf dem Markte vor sich gehenden Tauschakt abstrahiert.«[14]

Einen Zusammenhang hat Mühsam erkannt, als radikalisiert bezeichne ich seine Darstellung deshalb, da er außer Acht lässt, dass die Kapitalisierung durchaus positive Züge hatte. Die unmittelbare feudale Herrschaft wurde durch die mittelbare kapitalistische Herrschaft des Rechts ersetzt, was dem Individuum bis dato ungekannte Freiheiten brachte. Die Möglichkeit sich als autonomes handelndes Subjekt zu begreifen wurde völlig

neu ausgehandelt. So ist es auch kein Zufall, dass sich zur Zeit der fortschreitenden Kapitalisierung anarchistische und sozialistische Ideen verbreiteten.

Einen weiteren Zusammenhang übergeht er gewissermaßen, indem er die ›Ausbeutergrundsätze der Eigentümerinnen‹ als vermeintlichen Mittelpunkt menschlichen Lebens benennt. Dies ist zwar auf der einen Seite richtig, denn die materiellen Verhältnisse haben deutlich eine Klassengesellschaft geschaffen, in denen die Interessen der besser Situierten das Leben der Unteren dominieren. Auf der anderen Seite unterschlägt dieser Fokus jedoch die Ideologie des freien Marktes, auf dem alle Rechtssubjekte frei und gleich tauschen können, die ebenfalls einen materiellen Kern hat. Errico Malatesta beschrieb dieses Verhältnis, in dem es zwar Klassen gibt, diese jedoch nicht als Einheit zu verstehen sind, sondern vielmehr als Ausdruck der atomisierten Wirtschaft, folgendermaßen:

»Die Arbeiter unterliegen ebenso wie die Bourgeoisie, wie die ganze Welt dem Gesetz des allgemeinen Wettbewerbs, das der Herrschaft des Privateigentums entspringt und erst zusammen mit dem Privateigentum verschwinden wird. Es gibt also keine Klassen im eigentlichen Wortsinn, weil es kein Klasseninteresse gibt. Innerhalb der Arbeiter-›Klasse‹ selbst herrschen wie bei der Bourgeoisie Konkurrenz und Kampf.«[15]

11. Ebd.: S. 147.
12. Mühsam, Erich: Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Was ist kommunistischer Anarchismus? 2004, S. 20.
13. Paschukanis, Eugen: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe. 2003, S. 84.
14. Ebd.: S. 116.
15. Malatesta: Interventionen. S. 88f. Ergänzend lässt sich dazu Kraut anführen: ›Es bedarf des neutralen Staates und seiner Einrichtungen (Vertragsfreiheit, Gewaltmonopol, Justiz), um die Bedingungen der sich im *freien* Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft vollziehenden Ausbeutung aufrecht zu erhalten.‹ (Kursiv im Original) In: Krauth, Stefan: Kritik des Rechts. 2013, S. 106.

Deutlicher wird das an den idealisierten Staatsvorstellungen von Thomas Hobbes. Durch Wettbewerb, Unsicherheit und Ruhmsucht entstünde nahezu jeder Streit und ohne eine begrenzende übergeordnete Macht hätte jeder Streit das Potential tödlich zu sein. Ohne diese Macht befänden sich die Menschen im Naturzustand, im ›Krieg einer jeden gegen jede‹.[16] Durch die menschliche Vernunft und Leidenschaft, wie die Angst vor dem Tod, neigen die Menschen jedoch zum Frieden.[17] Dieser entstehe aber erst, wenn der Naturzustand überwunden ist, denn nur, weil gerade nicht gekämpft würde oder weil Menschen Absprachen getroffen haben sich nicht zu ermorden oder zu berauben herrsche noch kein Frieden, denn der verlange nach Sicherheit.[18]

Staaten, Überstaat und internationales Recht

Sicherheit wiederum kann nur entstehen, wenn eine staatliche Macht gegründet wird, »die ausreicht, die Menschen zur Einhaltung [von Abkommen und Verträgen, damit also zur Wahrung des Friedens] zu zwingen.«[19] Der Staat entsteht bei ihm aus der freiwilligen Unterwerfung der Einzelnen unter das Urteil und den Willen des Souveräns. Das ist die Geburt vom Leviathan, dem sterblichen Gott.

Der materielle Kern der Ideologie ist, dass sich durch die staatliche Gewalt reale Rechtssicherheit für die Bürgerinnen ergibt und auf Grundlage dieses Rechts sind auch tatsächlich alle bis zu einem gewissen Grad frei und gleich. Frei darin Waren verkaufen und gleich darin Waren kaufen zu können. Dieser Kern wird verlassen, sobald von gleichen Chancen, Gerechtigkeit oder ähnlichem gesprochen wird.

Es lässt sich also festhalten, dass Recht, Staat und Kapital aufs Engste und bereits in ihrem Ursprung miteinander verknüpft sind. Sie bedingen sich gegenseitig. Darum benötigt Recht auch zwingend den Staat. Es kann kein garantiertes Recht geben, dass nicht vom staatlichen Souverän, in letzter Instanz mit seiner Gewalt, abgesichert wird. In Bezug auf die Menschenrechte bedeutet das, sie können nur dann gültig sein, wenn der Staat sie in seinen Rechtekatalog aufnimmt und sie mit seinem Gewaltmonopol garantiert, sie also positiviert. Vollzieht sich dieser Vorgang handelt es sich jedoch nicht mehr um Menschenrechte in einem universellen Sinn, sondern um Bürgerinnenrechte, die partikular sein müssen.

Die Menschenrechte proklamieren aber eine universelle Gültigkeit, ihre Apologetinnen bestreiten auch offen ihre Abhängigkeit vom positiven Recht. So heißt es in einem Buch von Michael-Lysander Frehmut, herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung: »Würde man Menschenrechte davon abhängig machen, dass sie in verbindliches Recht übersetzt werden, hinge ihre Geltung von der Bereitschaft der Staaten ab, entsprechende völkerrechtliche Menschenrechtsverpflichtungen einzugehen und diese innerstaatlich durch Gesetze umzusetzen.«[20] Wenn die Menschenrechte nicht davon abhängig sein sollen, dass sie in nationalstaatliches Recht überführt werden, steht die Frage im Raum, wie sie Gültigkeit erlangen wollen – andernfalls sind sie nichts als Ideologie. Die Antworten bleiben bei den Verfechterinnen des Menschenrechtsgedankens oft aus, oder es wird die UN als vermeintlicher Garant der Menschenrechte ins Feld geführt. Sie wird als Schutzmacht der Menschen imaginiert, welche über den Staaten steht und diese zügelt. Dass dies ein wahrlich irriger Gedanke ist, scheint auf der Hand zu liegen: Ideologien widerstehen jedoch der Realität, die ihren Anhängerinnen eines Besseren belehren will und bestätigen sich selbst. Wird also offenbar, dass die UN nicht die Kompetenz hat um Menschenrechte durchzusetzen, bricht sich der Wahn bahn und es wird offen der Weltsouverän gefordert, der die Einhaltung – wenn nötig mit Gewalt – erzwingt.[21] Hier offenbart sich das völlige

16. Vgl.: Hobbes, Thomas: Leviathan. Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens. 2013 [1651]. S. 255.
17. Vgl.: Ebd.: S. 263.
18. Vgl.: Ebd.: S. 257.
19. Ebd.: S. 297. Hobbes stellt anschließend selbst den Zusammenhang zwischen Staat, Recht und Kapital her, wenn er hinzufügt: ›Und erst dann beginnt auch das Eigentumsrecht.‹.
20. Frehmut, Michael-Lysander: Menschenrechte. Grundlagen und Dokumente. 2015, S. 87. ›Sie [die Menschenrechte Anm. F.F.] sind mithin nicht davon abhängig, dass sie als verbindliches Recht erst festgeschrieben werden.‹, schreibt Frehmut an derselben Stelle.
21. So tut es z.B. der Popphilosoph der deutschen Ideologie Richard David Precht: ›In Zukunft muss es eine Weltinstanz geben, die in der Lage ist, Bürgerrechte und Menschenrechte überall einzusetzen.“ (Breuer, Inge: Über die Idee des ›gerechten Krieges‹. 28.01.2016; http://www.deutschlandfunk.de/der-kampf-gegenden-islamistischen-terror-ueber-die-idee.1148.de.html?dram:article_id=343571 [Zuletzt abgerufen: 15.09.2016]). Darauf lässt sich beinahe nur noch mit Paul Spiegels Ausspruch ›Hinter dem Ruf nach Frieden verschanzen sich die Mörder.‹ antworten.

Unverständnis von Menschenrechtlerinnen von dem was Recht ist und von seiner Kopplung an Staat und Kapital. Sie erliegen dem, was Paschukanis den Rechtsfetischismus nannte. Das heißt, dass Recht nicht als gesellschaftliches Phänomen, parallel zum gesellschaftlichen Phänomen des Werts, wahrgenommen wird, denn durch die »fortwährende Umschichtung der Rechte« auf dem Markt, ist »die Idee eines unbeweglichen Trägers dieser Rechte«[22] entstanden, also der Mensch als solcher qua seines Menschseins. Damit nimmt der Rechtsfetischismus zweierlei Gestalt an. Zum einen naturalisiert er das Recht bzw. verankert es in fester Trägerinnenschaft, dies ist die konkrete Gestalt. Zum anderen abstrahiert er, durch die feste Trägerinnenschaft, Recht von den gesellschaftlichen Verhältnissen, wodurch Recht als etwas über den Dingen Stehendes erscheint und den Irrglauben befördert, mit Recht könnten eben die Verhältnisse, denen es entspringt, überwunden werden. Dies ist die abstrakte Gestalt des Fetischs. Die Menschenrechte sind sozusagen die ›Manifestation‹ beider Gestalten oder die ›Vollendung‹ des Rechtsfetischismus.

Die UN gelangt somit in die Rolle der Vollstreckerin des Fetischs. Doch abgesehen davon, dass eine die ganze Welt unterjochende Macht nicht nur für Anarchistinnen nicht gerade wünschenswert scheinen dürfte, ist sie auch nicht möglich. Dies wiederum liegt daran wie Staaten konstituiert sind, womit auch einhergeht, dass jede Form des internationalen Rechts, also nicht nur die Menschenrechte, ideologische Ausformungen sind.

Dass sich der Staat durch den vertragsmäßigen Zusammenschluss der Einzelnen konstituiert – bzw. er das zumindest im staatstheoretischen Sinne nach Hobbes tut – wurde bereits gezeigt. Nun kann und darf aber auch ein Staat nicht als Etwas im luftleeren Raum betrachtet werden. Er bzw. der gesellschaftliche Zusammenschluss der er ist, entspringt den ökonomischen Verhältnissen und steht in Beziehungen zu anderen Staaten, welche grundsätzlich von feindlicher Natur sind. Hobbes, dem bewusst war, dass es den Naturzustand zwischen den Individuen wohl so nie gegeben hat und er lediglich ein Hilfskonstrukt ist›[23] schrieb dazu:

»Und auch wenn es nie ein solche Zeit [den Naturzustand; Anm. F.F.] gegeben hat, [...] so befinden sich doch zu allen Zeiten Könige und Personen mit souveräner Machtfülle aufgrund ihrer Unabhängigkeit in ständigen Eifersüchteleien und in der Stellung und Haltung von Gladiatoren. Sie richten ihre Waffen aufeinander und lassen den anderen nicht aus den Augen [...]:

Das ist Kriegshaltung. Da sie dadurch aber den Fleiß ihrer Untertanen aufrechterhalten, folgt daraus nicht jenes Elend, das die Freiheit des einzelnen Menschen begleitet.«[24]

Hier wird deutlich, dass der Staat seine Macht und Stabilität nicht lediglich aus den Verträgen schöpft, aus denen er entstand. Staatliches Zusammenleben funktioniert also über mehr als nur über einen rechtlichen Minimalkonsens. Die innere Einheit stellt sich auch über den äußeren Feind her. Als dieser wird potenziell jeder andere Staat gesehen, völlig gleich was für freundschaftliche Beziehungen sie noch in diesem oder jenem Moment gepflegt haben mögen.[25] Gerhard Scheit zeigte auf wie sich dieser ›geistige Belagerungszustand‹ in der Einzelnen über das bloße Bewusstsein einer Nation anzugehören manifestiert. »Das Negative, das darin besteht, von Feinden umgeben zu sein, wird zu einem positiven ›Gefühl‹, wird als Abstammung und Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft substantialisiert. Nation ist die Form, in der die Gewaltverhältnisse zwischen den Staaten in deren Innerem positive Gestalt annehmen.«[26]

Hier zeigt sich bereits, warum es keinen Souverän über den Staaten geben kann. Stände eine Macht über den Staaten, müsste der Naturzustand zwischen ihnen einer durch Gewalt garantierten Ordnung weichen. Dadurch gingen den jeweiligen Staaten aber ihre Feinde abhanden, die sie so dringend benötigen um die innere Einheit bewahren zu können. Die Aufhebung des Naturzustands zwischen den Staaten würde also den Rückfall in den Naturzustand im Inneren der Staaten bedeuten, und so den Weltsouverän ebenfalls ins Wanken bringen. Daher handelt es sich bei internationalem Recht, das nicht auf realer Gewalt basiert, um ›Abkommen gegenseitigen Vertrauens‹.[27]

22. Paschukanis: Rechtslehre. 2003, S. 117.
23. Eine meines Erachtens treffende Deutung des Hobbes'schen Naturzustand nimmt Gerhard Scheit vor, wenn er zeigt, dass Hobbes die Menschen in ihm eigentlich als Bürgerinnen auf dem Markt begreift. (Vgl.: Scheit, Gerhard: Der Wahn vom Weltsouverän. 2009, S.102. Dazu passt auch die Ausführung von Hobbes zum Eigentum (Siehe Fußnote 19).
24. Hobbes: Leviathan. 2013, S. 261.
25. Vgl.: Scheit: Weltsouverän. 2009, S. 137.
26. Ebd.: S. 137f.
27. Vgl.: Hobbes: Leviathan. 2013, S. 279. ›Und Abkommen sind ohne das Schwert nur Worte und haben überhaupt keine Kraft, einem Menschen Sicherheit zu geben.‹ Ebd.: S. 345.

Die antisemitische Wendung zum säkularen Gott

Woher kommt nun aber diese Sehnsucht nach einer Allmacht, die das Wohlergehen aller sichern soll? Sie entstammt der kapitalistischen Dynamik aus zyklenhafter Wirtschaftskrise und Krieg. Aus der richtigen Erkenntnis, dass der einzelne Staat sie nicht (langfristig) bewältigen kann, wird die falsche Schlussfolgerung gezogen, es bedürfe nur eines Souveräns, der alles und alle unter sich vereint und den Kapitalismus bis in den letzten Winkel unter Kontrolle hat, um die Einheit der Gegensätze herzustellen.[28] »Die innere Abwehr, die Krise als Inbegriff des Ganzen zu fassen, konzentriert sich auf die Finanzmärkte, um von hier aus vollständig dem Wahn zu verfallen, der sich des Ganzen bemächtigt. Man benötigt ihre Fetischformen, damit man diese Märkte – oder genauer: ihre Akteure – als Urheber des Desasters oder Ursprung alles Bösen brandmarken kann [...].«[29]

Dieser von Scheit konstatierte Wahn vom Weltsouverän und mit ihm auch das Beharren auf der Universalität der Menschenrechte ist die antisemitische Wendung der Erkenntnis, dass es keine Kraft und keinen Souverän über dem Kapitalverhältnis geben kann. Hierdurch versucht das an den Verhältnissen irre gewordene Individuum der Vereinzelung der Moderne doch noch zu entkommen um sich in einem, wie auch immer gearteten, Kollektiv verlieren zu können. Antisemitisch ist der Wahn, da er Eigenschaften aus der Universalisierung der Tauschbeziehungen aus dem eigenen Selbst abspaltet und lediglich auf Marktakteurinnen projiziert.[30] Im Antisemitismus sind Jüdinnen und Juden seit je her mit der Zirkulationssphäre assoziiert worden, weshalb die Akteurinnen des Finanzsektors auch unabhängig ihrer tatsächlichen Religionszugehörigkeit als Jüdinnen und Juden gelesen werden. Die Menschenrechte fungieren als ein modernes Heilsversprechen, mittels dessen der säkulare Gott in Form der UN endlich die Widersprüche der Moderne zum Verschwinden bringen soll. In der ersten Generation der Menschenrechte ist diese Ideologie ebenso vorhanden wie in der dritten. In den kollektiven Rechten tritt der antiindividuelle, völkisch-kollektivistische Wahn nur deutlicher zutage.

Dass ein Weltstaat weder möglich ist, noch den Kapitalismus überwinden könnte, hat bereits Michael Bakunin 1869 festgestellt, als er schrieb, »daß der politische, universelle Staat geschichtlich sich als eine Unmöglichkeit erwiesen hat, und daß jeder politische Staat deshalb notwendig ein national oder territorial beschränkter Staat sein muß, dessen Existenz

aus diesem Grunde mit der Lösung der wirtschaftlichen Frage unvereinbar ist, jener Frage, die wesentlich eine universelle oder internationale ist [...]«.[31]

Damit hat es Bakunin ziemlich genau auf den Punkt gebracht. Er erkennt, dass es nur eine Weltinstanz gibt und geben kann, den Kapitalismus, dessen Überwindung selbstverständlich einer weltweiten Lösung bedarf, wozu der Staat gänzlich ungeeignet ist. Damit überführt er schon jede überstaatliche Phantasie zur Lösung der ökonomischen Frage der Ideologie.

Die Anarchistinnen und die Menschenrechte

Bakunin selbst hatte einen ambivalenten Bezug zum Begriff der Menschenrechte. Er spricht in Worte an die Jugend von den »Rechte[n] des Menschen-Sklaven«[32], welche durch philosophische Systeme überliefert, die Menschen unterdrücken würden. Kurzzeitig scheint er den Begriff jedoch zu affirmieren, wenn er festhält, dass Menschen im Kampf für die Menschenrechte in die Verbannung gingen. Seine Affirmation geht an dieser Stelle jedoch nicht soweit, dass er selbst den Kampf für die Menschenrechte anstreben würde, vielmehr erscheinen sie als gescheitert, weshalb er die rücksichtslose Zerstörung von allem was mit der herrschenden Ordnung in Verbindung gebracht wird fordert.[33] In Gott und Staat formuliert er jedoch ein völlig anderes Verständnis davon, was Menschenrechte sein sollen.

28. Vgl.: Scheit: Weltsouverän. 2009, S. 207.
29. Ebd.: S. 207.
30. Vgl.: Haury, Thomas: Zur Logik des bundesdeutschen Antizionismus. In: Poliakov, Léon: Vom Antizionismus zum Antisemitismus. 2006, S. 128.
31. Bakunin, Michael: Gesammelte Werke Band 2. Berlin; 1975, S. 61.
32. Bakunin Michael: Worte an die Jugend. Prinzipien der Revolution.1869; https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/michail-bakunin/7656-michael-bakunin-worte-an-die-jugend-prinzipien-der-revolution [Zuletzt abgerufen: 06.05.2017].
33. Vgl.: Ebd. Es muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass der Text einem Aufruf zum Pogrom gegen alle, die mit der bestehenden Ordnung identifiziert werden gleichkommt, womit er anderen Anarchistinnen, wie z.B. Malatesta entgegensteht, der die Rolle der Anarchistinnen in der Revolution vor allem darin sah Gewaltexzesse zu verhindern.

»Die Freiheit der anderen, weit entfernt davon, eine Beschränkung oder die Verneinung meiner Freiheit zu sein, ist im Gegenteil ihre notwendige Voraussetzung und Bejahung. [...] Es ist im Gegenteil die Sklaverei der Menschen, die meiner Freiheit eine Schranke setzt [...] weil, um es nochmal zu sagen, ich nur dann frei sein kann, wenn meine Freiheit, oder, was das Gleiche heißen will, wenn meine Menschenwürde, mein Menschenrecht, das darin besteht, das ich keinem anderen Menschen gehorche und meine Handlungen nur durch meine eigenen Überzeugungen bestehen lasse, widergespiegelt in dem gleichmäßig freien Bewußtsein aller, mir durch allgemein Anerkennung bestätigt wird.«[34]

Bakunins Ausführungen zur Freiheit scheinen stimmig und sein Begriff der Menschenrechte muss auch im zeitlichen Kontext betrachtet werden. Der aktelle Diskurs über Menschenrechte erlaubt aber, und hier wird seine Verwendung des Begriffs zum Fallstrick für heutige Anarchistinnen, die Eingemeindung in diesen. So lässt sich heute mit seinen Ausführungen die Sehnsucht nach einer negativen Auflösung der gesellschaftlichen Widersprüche nähren.

Mit seinen Anmerkungen in den Worten an die Jugend nahm Bakunin jedoch, in radikal gekürzter Form, die Grundlage nahezu jeder Menschenrechtskritik vorweg. Leider schaffte es keine der Kritikerinnen inhaltlich über diese Grundlage hinauszuweisen.

Wertkritikerinnen wie Robert Kurz oder Albert Krölls erkennen zwar die Verstrickung von Recht und Kapital, verharren aber mit ihrer Kritik beim Westen. Die Menschenrechte erscheinen ihnen nur als Herrschaftsform der bürgerlichen Demokratie, womit die Herrschaft im Inneren gefestigt werden soll, nach außen würden sie lediglich als imperialistisches Vehikel dienen um die Hegemonie des Westens zu festigen.[35] Dabei verkennen sie die antiimperialistische und antikoloniale Wendung, die sich in der UN vollzogen hat, die dritte Generation der Menschenrechte ist ein Ausdruck davon. Es kann also nicht mehr die Rede davon sein, dass der Westen imperiale Politik mittels der Menschenrechte betreiben würde. Außerdem fallen sie hinter Bakunins auf alle Staaten bezogene Grundzüge der Kritik zurück.

Kritik von anarchistischer Seite kommt hauptsächlich von Insurrektionalistinnen und Individualanarchistinnen: »Die Menschenrechte sind nichts als Vorrechte und anerkannte Garantien für das atomisierte Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft, in der es nur Platz für zwei Sorten von Leuten gibt:

für diejenigen, die Geld verdienen und diejenigen, die arbeiten.«[36] Die teils zivilisationsfeindlichen und völlig verkürzten Ansichten der Insurrektionalistinnen bewegen sich zwar inhaltlich nahe an Bakunins Aufruf zur Zerstörung von allem Bestehenden, den Kern der Sache treffen sie jedoch nicht. Auch sie sehen das Problem der Menschenrechte darin, dass sie ein hierarchisierendes System darstellen würden. Damit fallen sie zwar nicht der allzu gerne geglaubten Mär der universellen Menschenrechte anheim, jedoch verkennen sie, dass die Menschenrechte nicht Teil des Problems sind, das sie beschreiben bzw. zu beschreiben versuchen. Die Menschenrechte spalten und atomisieren die Menschen nicht, das tut das Kapital bereits zur Genüge. Sie können nur ihr Heilsversprechen nicht einlösen, als Ideologie sind sie aber für alle gleichermaßen zugänglich.[37]

Weitestgehend unkritisch finden die Menschenrechte Einzug in Rudolf Rockers Werk Nationalismus und Kultur in dem er ihre philosophische und historische Entstehung nachzeichnet, jedoch nicht im Stande ist, das Naturrecht zu dekonstruieren und den immanenten Zusammenhang zwischen Recht und Herrschaft herzustellen. Sein positiver Bezug in den dreißiger Jahren mag angesichts des Nationalsozialismus verständlich wirken, doch ist es gerade dieser, der unweigerlich vor Augen führt, dass es weder ein göttliches noch ein Naturrecht gibt, und das positives Recht nur in einem bürgerlichen Staat ein Schutz sein kann. Nichtsdestotrotz hat Rocker den Bezugsrahmen auf die Menschenrechte, mit all seinen ideologischen Irrungen, damit für die folgenden Generationen von Anarchistinnen weitestgehend abgesteckt – eine unreflektierte Würdigung tatsächlicher Erfolge (die nicht einzig den Menschenrechten zuzuschlagen sind), die den Keim vom Wahn des Weltsouveräns bereits antizipiert.

34. Bakunin, Michael: Gesammelte Werke Band 1.Berlin 1975, S. 180.

35. Vgl.: Krölls, Albert: Kapitalismus, Rechtsstaat, Menschenrechte. Hamburg 2014; Kurz, Robert: Politische Ökonomie der Menschenrechte. 2002 http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=120 [Zuletzt abgerufen: 06.05.2017].

36. Os Cangaceiros: Ein Verbrechen Namens Freiheit. Amsterdam 2013, S. 54f. Nahezu jede individualanarchistische Theorie basiert mehr oder weniger auf Max Stirner. Seine Kritik der Menschenrechte, die er unter anderem in Der Einzige und sein Eigentum entfaltet verlangt eine eigene kritische Würdigung, die im Rahmen dieses Artikels nicht zu leisten ist.

37. An dieser Stelle möchte ich auf meinen Artikel ›Zum Elend insurrektionalistischer Knastkritik‹ der ebenfalls in diesem Heft erschienen ist, verweisen.

»Die Französische Revolution war in der Tat ein Heroldsruf einer neuen Zeit. Sie hat den fürstlichen Absolutismus zu Grabe geläutet und seine wirtschaftlichen und sozialen Einrichtungen in Trümmer geschlagen. Sie hat in der Erklärung der Menschenrechte die Grundlagen eines neuen Menschentums und eines neuen geschichtlichen Werdens in Europa niedergelegt, wie Jefferson in der *Declaration of Independence in Amerika*. Wenn auch die Ideen und Wünsche dieser beiden großen historischen Dokumente sich noch lange nicht erfüllt haben, so haben sie doch die besten Hoffnungen aller Völker angeregt und auf die ganze spätere Geschichte einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt, der bis heute nicht verschwunden ist und das Leben der Menschen auf neue Bahnen gelenkt hat.«[38]

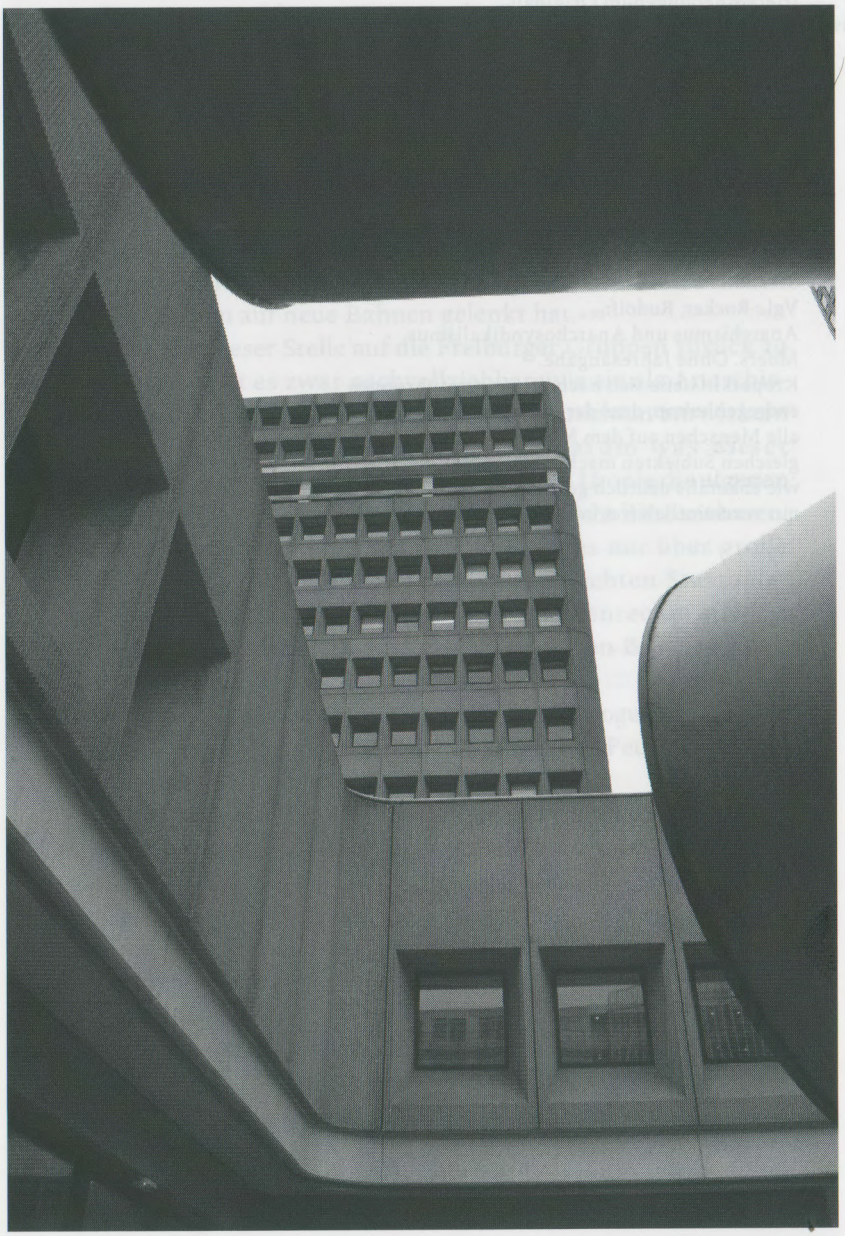
Um an dieser Stelle auf die Freiburger Gruppen zurück zu kommen, so ist es zwar nachvollziehbar, wie sie als Anarchistinnen einen positiven Bezug zu Menschenrechten entwickeln können, in der Auseinandersetzung darum was dieser Anarchismus eigentlich ist und in welcherlei Utopie die eigenen Gedanken führen, ist dieser Bezug jedoch nicht hinzunehmen. Denn wenn Anarchistinnen, selbst wenn es nur über große ideologische Umwege ist, nach einem gerechten Staat oder höheren Macht schreien, der ihre Menschenrechte sichern soll, stellt dies die in letzter Konsequenz einen Bruch mit den eigenen Idealen dar.

So lässt sich ihnen und allen anderen Apologetinnen dieser trügerischen Ideologie, eigentlich nur noch mit Peter Kropotkin entgegnen:

»So ist die Erklärung der Menschenrechte, was immer ihre Rolle in der Geschichte war, nichts mehr als ein geschichtliches Dokument, und die schönen Worte: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit werden so lange ein schöner Traum oder eine in den Mauern der Kirchen und Gefängnisse in Frankreich eingegrabene Lüge bleiben, als die Freiheit und die Gleichheit nicht die Grundlage der wirtschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander geworden sind.«[39] •

38. Rocker, Rudolf:
Nationalismus und Kultur. Band 2.
Amsterdam 2015, S. 312f.
[Hervorhebungen im Original].

39. Kropotkin, Peter:
Die repräsentative oder parlamentarische Regierung.
https://anarchistischebibliothek.org/library/peter-kropotkin-die-reprasentative-oder-parlamentarische-regierung
[Zuletzt abgerufen: 11.05.2017].
Natürlich wollte Rocker eben diesen Zustand auch herstellen, jedoch ging er deutlich davon aus, dass Menschenrechte etwas dem Menschen angeborenes/inhärentes wären, dass es gegen Staat und Faschismus zu verteidigen gälte.
Vgl.: Rocker, Rudolf:
Anarchismus und Anarchosyndikalismus.
Moers. Ohne Jahresangabe.
Kropotkin ließe sich nach diesen Ausführungen entgegenhalten, dass der Kapitalismus ja gerade alle Menschen auf dem Markt zu freien und gleichen Subjekten macht, jedoch sind sie, wie ebenfalls deutlich geworden sein sollte, nur vermeintlich frei und gleich



Vom Tyrannenmord zum Menschenrecht. Rechtstheorien in der spanischen Spätscholastik angesichts der Gräuel der Conquista

—*Max F. J. Schnetker*

Eine Kritik der Menschenrechte, die darauf abstellt, dass diese dem ihnen inhärenten universellen Anspruch nicht gerecht werden, nimmt häufig die Situation außerhalb der klassischen Industrieländer in den Blick. Einflussreich ist aktuell der Verweis, dass wer staatenlos wird und nur noch auf seine Menschenrechte zurückgeworfen ist, ohne einen Staat der diese garantiert, praktisch rechtlos ist und zur reinen Verfügungsmasse im Spiel der großen politischen Akteure wird.[01]

Es wird also gezeigt, dass der universelle Anspruch der Menschenrechte Makulatur bleibt, wenn er nicht durch einen konkreten politischen Verband durchgesetzt wird. Insbesondere diejenigen, die nicht Bürger der klassischen Industrieländer sind, stehen häufig ohne die Protektion solcher Verbände da und sind, zurückgeworfen auf ihr rein körperliches Menschsein, der Willkür ausgeliefert. Das ist also die Paradoxie der Menschenrechte: sie haben die Form von Schutzrechten, deren Durchsetzung das Individuum durch einen Appell an politische Autoritäten durchsetzen kann. Eine solche politische Autorität gibt es für Menschenrechte aber nicht, ihre Durchsetzung ist erst dann garantiert wenn sie beispielsweise mit Bürgerrechten verknüpft ist. Es mag so aussehen, als hätten wir es hier mit einer relativ neuen Situation zu tun, insofern, als dass es überhaupt einen Bezug zu einer universalen Konzeption des Menschseins gibt, deren Durchsetzung scheitern kann. Dem ist aber nicht so. Vielen Erörterungen in der Philosophie der Menschenrechte liegt die implizite Annahme zugrunde, dass die mit den europäischen Kolonisationsprojekten einhergehende Ausbeutung und Unterdrückung erst durch einen aufgeklärten, auf der Deklaration der Menschenrechte beruhenden moralischen Universalismus als Unrecht erkennbar und kritisierbar seien.[02] Vorher habe ein weitgehend unwidersprochener ethischer Konsens geherrscht, der Ausbeutung und Unterdrückung von Nicht-Europäern legitimiert haben soll.

Diese Ansicht bringt allerdings Ursache und Wirkung durcheinander. Es ist nicht so, dass der brutale Umgang mit den Betroffenen der Kolonisation sich aus einer vorher bestehenden Ideologie ergeben hat, die Nicht-Europäern und Nicht-Christen einen außermoralischen Status zuwies. Im Gegenteil: solche chauvinistischen Ansichten konnten sich erst im Nachgang der Kolonisierungsprojekte zum intellektuellen Mainstream Europas entwickeln.

Mit der Entdeckung Amerikas durch die Spanier begann die Conquista; die Eroberung des amerikanischen Kontinentes, sowie die wirtschaftliche Ausbeutung seiner Ressourcen und Einwohner. In diesem Prozess der Ausbeutung und Eroberung wurde extrem brutal vorgegangen, was massive Verstöße gegen das damals in Europa verbreitete Rechtsverständnis mit einschloss. Als Reaktion darauf kam es zu Regulierungsversuchen durch die damaligen Autoritäten. Dabei wurde selbstverständlich nie das Eroberungsprojekt als solches in Frage gestellt, allerdings wurde angenommen, dass die Indigenen als Eroberte einen ähnlichen Status haben müssten, wie die christlichen Untertanen der spanischen Krone. Als Columbus von seinen ersten beiden Expeditionen Sklaven mit nach Spanien brachte, erließ Königin Isabella I. umgehend ein Verbot der Versklavung der amerikanischen Indigenen. Aus dem Rechtsanspruch der spanischen Krone auf die Ländereien in Amerika folge, dass die Bewohner dieser Gebiete ihre rechtmäßigen Untertanen seien und folglich nicht versklavt werden dürften.

1512 wurden die Gesetze von Burgos erlassen, die die Struktur der Ecomiendas regeln sollten. Bei den Ecomiendas handelte es sich um von Spaniern geführte Besitzungen, auf denen Indigene als Arbeitskräfte eingesetzt wurde. In den Gesetzen von Burgos wurden den auf den Ecomiendas arbeitenden Indigenen minimale Schutzrechte eingeräumt, beispielsweise durften sie durch die Spanier nicht willkürlich umgebracht werden. Einen weiteren bedeutenden Regulierungsversuch der Conquista stellte die Bulle *Sublimis Deus* von Papst Paul III. dar, die 1537 auf Druck der Bettelmönche herausgegeben wurde. In dieser Bulle wurden die Indigenen als vollwertige, mit Vernunft, Würde und freiem Willen ausgestattete Menschen anerkannt.

Für europäische Katholikinnen des 16. Jahrhundert gab es wohl kaum etwas, dem mehr Relevanz in Bezug auf offizielle Moralvorstellungen und Rechtsnormen beigemessen wurde als einer päpstlichen Bulle. Die Conquista blieb in ihrer Brutalität von diesen Regulierungsversuchen jedoch weit-

gehend unbeeinflusst. In den von den Spaniern kontrollierten Gebieten wurden über neunzig Prozent der indigenen Bevölkerung auf die eine oder andere Weise umgebracht. Anhänger von politischen Theorien, die einen Krieg aller gegen Alle als biologisch bedingten Naturzustand der Menschheit annehmen, wird es leicht fallen sich das zu erklären. Die feudalen Autoritäten waren nicht in der Lage, Normen auf der anderen Seite des Atlantiks durchzusetzen, so dass die spanischen Conquistadores ihrer Brutalität freien Lauf lassen konnten. Diese Erklärung der Brutalität der Conquista verwickelt sich allerdings schnell in einen Widerspruch, denn es waren ja gerade die durch den Einfluss europäischer Zivilisation geprägten Spanier, von denen die Gewalt in beispiellosem Ausmaß ausging, nicht die ›unzivilisierten‹ Indigenen. Es ist darüber hinaus eine der Grundannahmen des Anarchismus, dass die Theorie von der zivilisatorischen Einhegung an sich antisozialer Individuen falsch ist[03] was unter anderem durch aktuelle Forschungen bestätigt wurde.[04] Im Folgenden soll also die These verfolgt werden, dass die spanischen Conquistadores zwar außerhalb der direkten Verfügungsgewalt des feudalen Personenverbandsstaates standen, aber trotzdem nicht in einem sozialen Vakuum handelten. Vielmehr waren es die im Handel zwischen den Feudalstaaten entstandenen frühkapitalistischen Strukturen, die sich in den noch außerhalb der personalisierten feudalen Machtverhältnisse stehenden Gebieten erstmals voll entfalten konnten. Die Conquistadores waren zwar aus den konkreten, auf Land und Personen bezogenen Strukturen der Feudalstaaten herausgelöst, dafür mussten sie ihr Handeln aber an den abstrakten Strukturen des Kapitalverhältnisses ausrichten.

01. Vgl.: Agamben, Giorgo: Homo Sacer. Frankfurt am Main, 2002., passim
02. Vgl.: Pogge, Thomas W.: Moral universalism and Global economic justice, in: Politics, Philosophy & Economics, S. 30.
03. Vgl.: Kropotkin, Peter: Gegenseitige Hilfe in der Tier und in der Menschenwelt. Aschaffenburg 2011.
04. Vgl.: de Waal, Frans: › Primaten und Philosophen‹ Wie die Evolution die Moral hervorbrachte. München 2008, S. 71.

Die ersten Grundlagen eines den kompletten Globus umspannenden Handelssystems entstanden im 15. Jahrhundert, zunächst als Intensivierung der Handelsbeziehungen zwischen Asien und Europa. Schon seit dem alten Rom wurden Seide, Gewürze, Stahl und andere Erzeugnisse aus Asien nach Europa importiert. Dieses europäische Interesse an asiatischen Gütern intensivierte sich mit dem Aufschwung zur Zeit der Renaissance. Die Europäer hatten allerdings ihrerseits wenig Produkte anzubieten, an denen in China oder auf dem indischen Subkontinent Interesse bestanden hätte. Daher wurden die Einfuhren nach Europa in Gold und Silber bezahlt. Da die chinesische Währung Mitte des 15. Jahrhunderts von Kreditgeld auf Münzgeld umgestellt wurde, bestand eine große Nachfrage nach Edelmetallen. In dieser Zeit entdeckte Christopher Columbus das an Bodenschätzen reiche Amerika, was David Graeber folgendermaßen beschreibt: »[...], und das spanische und das portugiesische Reich stolperten in den größten wirtschaftlichen Glücksfall der Menschheitsgeschichte: Sie entdeckten ganze Kontinente von unvorstellbarem Reichtum, deren Bewohner nur steinzeitliche Waffen besaßen und so zuvorkommend waren zu sterben, sobald die Eroberer eintrafen.«[05]

Die meisten Expeditionen wurden über Schulden finanziert, was für die Conquistadores einen enormen Druck bedeutete ihre Investitionen zu refinanzieren. Dies wurde durch die gnadenlose Ausbeutung der Indigenen, insbesondere durch Arbeit in den Silberminen erreicht. Fray Toribio de Motolina beschreibt die Silberminen, als die achte und die neunte Plage, die Gott über die Bevölkerung Mexikos hereinbrechen ließ.[06] Laut David E. Stannard machten Edelmetalle gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts fünfundneunzig Prozent der Exporte nach Europa aus, und ein beinahe ebenso großer Teil der indigenen Bevölkerung sei dabei in der Umgebung der Minen ausgelöscht worden.[07] Die Reichtümer, die in diesem System gewonnen werden konnten, waren immens. Wären sie in die Staatskassen der europäischen Königshäuser gewandert, hätte das entstehende Überangebot sehr schnell zu einem Verfall des Edelmetallpreises geführt, und die Minen wären unrentabel geworden. Da das aus Lateinamerika importierte Edelmetall allerdings zu großen Teilen im Asienhandel zur Verwendung kam, entstand der erste globale Kapitalfluss. Die dadurch entstehende permanent hohe Nachfrage nach Edelmetallen machte die dauerhafte und katastrophale Ausbeutung der indigenen Bevölkerung Lateiamerikas so erst notwendig. Dieser globale Kapitalfluss hatte einen weiteren fundamentalen

Effekt auf die Machtstrukturen Europas. Denn finanzieller Hauptprofiteur dieses globalen Handels waren nicht die europäischen Feudalherren, sondern die neu entstehenden deutschen, niederländischen und norditalienischen Handelsbanken, die diesen Handel organisierten. Die europäischen Feudalherren waren oft bei diesen Bankiersfamilien verschuldet. Um ein Beispiel zu geben: Kaiser Karl der V. war bei den Fuggern, sowie norditalienischen Bankiers hoch verschuldet. Die Einfuhr von Edelmetallen machte zwar ungefähr ein Fünftel seiner Staatseinkünfte aus, wurde aber zu großen Teilen für den Schuldendienst verwendet. Es wurde bereits erwähnt, dass die Behandlung der Indigenen auch damals nicht ohne empörte Reaktionen und Versuche der staatlichen Regulation blieb. Nun wird aber deutlich warum diese Regulationsversuche ohne Effekt blieben. Die Conquistadores befanden sich auf der anderen Seite des Atlantiks zwar außerhalb der direkt personenbezogenen Machtstrukturen der Feudalstaaten, als verschuldete Unternehmer agierten sie aber in den entstehenden abstrakten Machtverhältnissen des Kapitalismus. Die feudalen Autoritäten, in ihrer neuen Rolle als Akteure frühkapitalistischer Staatenkonkurrenz hatten wenig Interesse daran die Schutzrechte, die sie ihren neuen Untertanen formell zugestanden hatten, auch tatsächlich durchzusetzen.

»Die Welt des Schuldners besteht nur noch aus einer Ansammlung potentieller Gefahren, potentieller Hilfsmittel und potentieller Handelsgüter. Selbst die Beziehungen zu anderen Menschen werden einer Kosten-Nutzen-Analyse unterzogen.«[08]

Folgerichtig blieben die Regulationsversuche weitgehend ohne Effekt, was nach einiger Zeit zu einem Mangel an Arbeitskräften in den lateinamerikanischen Provinzen führte. Dadurch gewann der Handel mit Westafrika an Relevanz. In den westafrikanischen Königreichen gab es bereits ein umfassendes System der Schuldknechtschaft.[09] Europäische Händler begannen diese Schuldknechte als Sklaven zu kaufen und in die Plantagen und Minen Lateinamerikas zu verschleppen. Als der Bedarf an Arbeitskräften in Lateinamerika stieg, entwickelte

05. Graeber, David: Schulden. Die ersten 5000 Jahre. Stuttgart 2011, S. 327.
06. Ebd.: S. 331.
07. Stannard, David E.: American Holocaust. Oxford 1993, S. 221.
08. Graeber, David: Schulden 2011, S. 336.
09. Ebd.: S. 174.

sich in Westafrika schnell eine Ökonomie, die durch den Raub und den Verkauf von Menschen als Sklaven Zugang zu europäischen Waren ermöglichte. So entstand das erste globale Handelsnetzwerk, das Europa, Asien, Afrika und Amerika miteinander verband.

»Es ist hinlänglich bekannt, dass das von den Spaniern und Portugiesen errichtete Weltmarktsystem seinen Ursprung im Streben nach Gewürzen hatte. Bald war dieser Markt in drei Bereiche unterteilt: Waffenhandel, Sklavenhandel, Drogenhandel.«[10]

Insbesondere das Wiederaufkommen der seit dem Frühmittelalter weitgehend abgeschafften Sklaverei illustriert, dass die alles ständische und stehende verdampfende Kraft des Kapitals[11] zunächst die minimalen Schutzrechte des Mittelalters zersetzte. Mit dem Beginn der Verschiebung der Vermittlung gesellschaftlicher Machtverhältnisse, von der konkreten Form personeller Abhängigkeit hin zur abstrakten Form von Ware und Kapital, wurde die Ausbeutung bis zur Vernichtung zur ökonomisch rationalen Notwendigkeit.

Ideologie Versuche die neuen sozialen Realitäten ideologisch einzuordnen und zu rechtfertigen blieben selbstverständlich nicht aus. Als Folge der Conquista und der mit ihr verknüpften ökonomischen Notwendigkeiten entstanden dabei Rechtfertigungen, die darauf abstellten, dass die Indigenen als außerhalb des Rechtes stehend zu betrachten seien. Diese Rechtfertigungen der Conquista lassen sich in zwei Kategorien einteilen, theologische Rechtfertigungen und anthropologische Rechtfertigungen. Die theologischen Rechtfertigungen der Conquista beziehen sich auf den Zustand des Unglaubens in dem sich die indigene Bevölkerung Amerikas vor der Conquista befand. Daraus werden verschiedene Argumentationen abgeleitet, die ihre Unterwerfung rechtfertigen sollen. Erstens lebten die Indigenen im Zustand der Sünde und seien in diesem nicht entschuldbar. Es sei die Pflicht der spanischen Krone und der Kirche die Indigenen zu christianisieren, im Interesse ihres eigenen Seelenheils. Da das Seelenheil der Indigenen bedeutender sei, als ihr Wohlergehen in dieser Welt, können hierzu auch Zwangsmittel eingesetzt werden. Darüber hinaus sei der Papst der Vertreter Gottes auf Erden. Damit erstreckt sich seine Macht auch auf die Indigenen. Außerdem seien in Amerika kulturelle und religiöse Praktiken verbreitet, die sündig seien. Es sei daher notwendig diese Praktiken zu unterbinden. Diese religiösen Rechtfertigungen

wurden bereits von zeitgenössischen Theologen wie Francisco de Vitoria einer umfassenden Kritik unterzogen.[12]

Den theologischen Rechtfertigungen gegenüber stehen die anthropologischen Rechtfertigungen, die eine Minderwertigkeit der indigenen Bevölkerung Amerikas zu konstruieren versuchten. Diese lassen sich in zwei Unterkategorien einteilen. Naturalistische Argumente, die eine generelle Unterentwicklung der Natur dieses Erdteils annahmen und ›aristotelische‹ Argumente die eine soziale Unterentwicklung der Bevölkerung Lateinamerikas unterstellten. Das naturalistische Argument sieht wie folgt aus: Die ›kosmischen Einflüsse‹ (Klima, Himmel, Boden etc.) sind in Amerika schlechter als in Europa. Daraus ergebe sich, dass auch Fauna und Flora in Amerika minderwertig seien und folgerichtig auch die indigene Bevölkerung Amerikas keine vollwertigen Menschen seien, sondern auf der Stufe zwischen Mensch und Tier stünden. Es wurde attestiert, dass die Einwohner Amerikas vom Körperbau her schlechter proportioniert seien als die Europäer. Mit Rückgriff auf die These, dass der Geist ein Abbild des Körpers sei, wurde unterstellt, dass die indigene Bevölkerung Amerikas daher auch nicht im selben Sinne über Vernunft und freien Willen verfüge wie die Europäer. Daher seien sie keine Menschen im eigentlichen Sinne und daher auch keine Rechtssubjekte.[13] Interessant ist, dass naturalistische Argumente zur Erklärung ökonomischer Ungleichheit immer wieder neu entwickelt werden, sich dabei aber immer wieder der antiken Schemata bedienen. So macht aktuell angesichts der Schuldenkrise in der EU die These die Runde, das Nordeuropäer besser haushalten, weil in Nordeuropa das Wetter schlecht ist, während Südeuropäer aufgrund des guten Wetters undiszipliniert seien.

Das zweite Argument wurde analog zur Bestimmung der Sklaven von Natur aus in der Politik des Aristoteles konstruiert. Da es die Indigenen in ihrer sozialen Entwicklung bisher nicht auf das Niveau einer »Polis-Zivilisation« gebracht hätten, seien

10. Ebd.: S. 364.
11. Marx, Karl: Das kommunistische Manifest. Hamburg 1999, S. 47.
12. Vgl. Horst, Ulrich (Hrsg.): Francisco de Vitoria. Vorlesungen II. Stuttgart Berlin Köln 1997, S. 407 ff.
13. Delgado, Mario: Die Rechte der Völker und der Menschen nach Bartolomé de Las Casas. S. 188.

sie mit Aristoteles als Barbaren und Sklaven von Natur aus zu betrachten. Nach Juan Ginés de Sepulveda, einem der prominentesten Vertreter dieser Theorie, sind »die Indianer ihrer Natur nach Sklaven, Barbaren, rohe und grausame Gestalten [sind], lehnen [sie] die Herrschaft der Klugen, Mächtigen und Vortrefflichen ab, anstatt sie zu ihrem eigenen Besten zuzulassen, wie es einer natürlichen Gerechtigkeit entspringt, wonach die Materie der Gestalt, der Körper der Seele, die Begierde der Vernunft, die rohen Tiere dem Menschen, das heißt also das Unvollkommene dem Vollkommenen, das Schlechtere dem Besseren unterworfen sein müssen.« [14]

Sie seien ›homunculi‹ die sich den Spaniern unterordnen müssten und sofern sie dies nicht freiwillig tun, mit Waffengewalt unterworfen werden dürften.

Kritik

Diese Rechtfertigungen der Conquista beziehungsweise ihrer Brutalität blieben nicht unwidersprochen. Ein besonders radikaler Kritiker der Conquista war der Theologe Fray Bartolomé de Las Casas. Er wuchs als Sohn eines Kaufmanns in Sevilla auf. Sein Vater und sein Onkel begleiteten Columbus auf seiner zweiten Expedition und brachten einen versklavten Jungen mit nach Spanien, den er Bartolomé als Spielgefährten überließ. Ab 1502 trat Las Casas in die Fußstapfen seines Vaters und lebte als Kolonist und Conquistador auf Hispanola und Kuba und beteiligte sich dabei an verschiedenen Feldzügen um indigene Völker zu unterwerfen. Er erhielt dafür eine Economienda, das heißt Land und Indios die für ihn arbeiten mussten. 1515 wurde er mit der drastischen Kritik der Dominikaner am Umgang mit den Einwohnern der neuen Welt konfrontiert. Es setzte ein Umdenkprozess ein, er verließ seine Ecomienda und widmete den Rest seines Lebens dem Einsatz gegen den Völkermord an den Indigenen Amerikas. Die von ihm formulierten Individualrechte können als Vorläufer moderner Menschenrechtskonzepte gesehen werden, und Las Casas wird bis heute in Kontexten der NGO Menschenrechtsarbeit referenziert. Bartolomé de Las Casas begründet seine Ablehnung der Conquista auf einen für seine Zeit radikalen Freiheitsbegriff. Die Menschen und Völker sind für Las Casas ursprünglich frei, die Freiheit der Menschen muss im Zweifel bei jeder Entscheidung vorausgesetzt werden. Die Macht der Könige und Fürsten geht für Las Casas unmittelbar aus dem Volk hervor, die diesen vom Volk übertragen wurde. Dabei hat sich das Volk nicht bedingungslos dem Herrscher unterworfen, sondern nur einen Herrschaftsvertrag geschlossen.

Möchte ein Herrscher Maßnahmen verfügen, die über den Herrschaftsvertrag hinausgehen, so hat er dazu immer die Zustimmung der Betroffenen einzuholen. Damit ist für Las Casas klar, dass auch die spanische Herrschaft in Amerika nur unter einer Bedingung legitim sein kann: die freiwillige Zustimmung aller Betroffenen zu einem von beiden Seiten beeideten Herrschaftsvertrag. Andernfalls verstoße sie gegen göttliches und natürliches Recht.[15] Mit diesen Vorgaben ist die Herrschaft der Spanier in Amerika für Las Casas unbestreitbar tyrannisch und er räumt den Indigenen ein umfassendes Widerstandsrecht ein: »Gegen einen solchen Angriff von irgendwelchen Tyrannen und Invasoren aus fremden Königreichen, Mördern von Menschen, die ihnen nichts Böses getan haben, sind Verteidigung und Widerstand unbestreitbar angebracht.«[16]

Das Recht auf Widerstand bezieht sich dabei nicht auf ein Recht der indigenen Herrscher Widerstand gegen die neuen spanischen Herrscher zu leisten, sondern auf ein Widerstandsrecht jedes einzelnen Indios gegen jeden einzelnen Spanier in der neuen Welt, das bis zu legitimem Mord gehen kann. Des weiteren bemüht sich Las Casas, die indigenen Kulturen gegen anthropologische Kritiken zu verteidigen, indem er die indigenen Gesellschaften den europäischen Gesellschaften als eine andere Art von Zivilisation gegenüberstellt, die von denselben menschlichen Grundvoraussetzungen geprägt sei. »Alle Völker der Welt bestehen ja aus Menschen, und für alle Menschen und jeden einzelnen gibt es nur eine Definition, und diese ist, dass sie vernunftbegabte Lebewesen sind; alle haben eigenen Verstand und Wille und Entscheidungsfreiheit, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind. [...] So gibt es denn ein einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich, und niemand wird bereits unterrichtet geboren; [...] Alle Völker der Welt haben Verstand und Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.«[17]

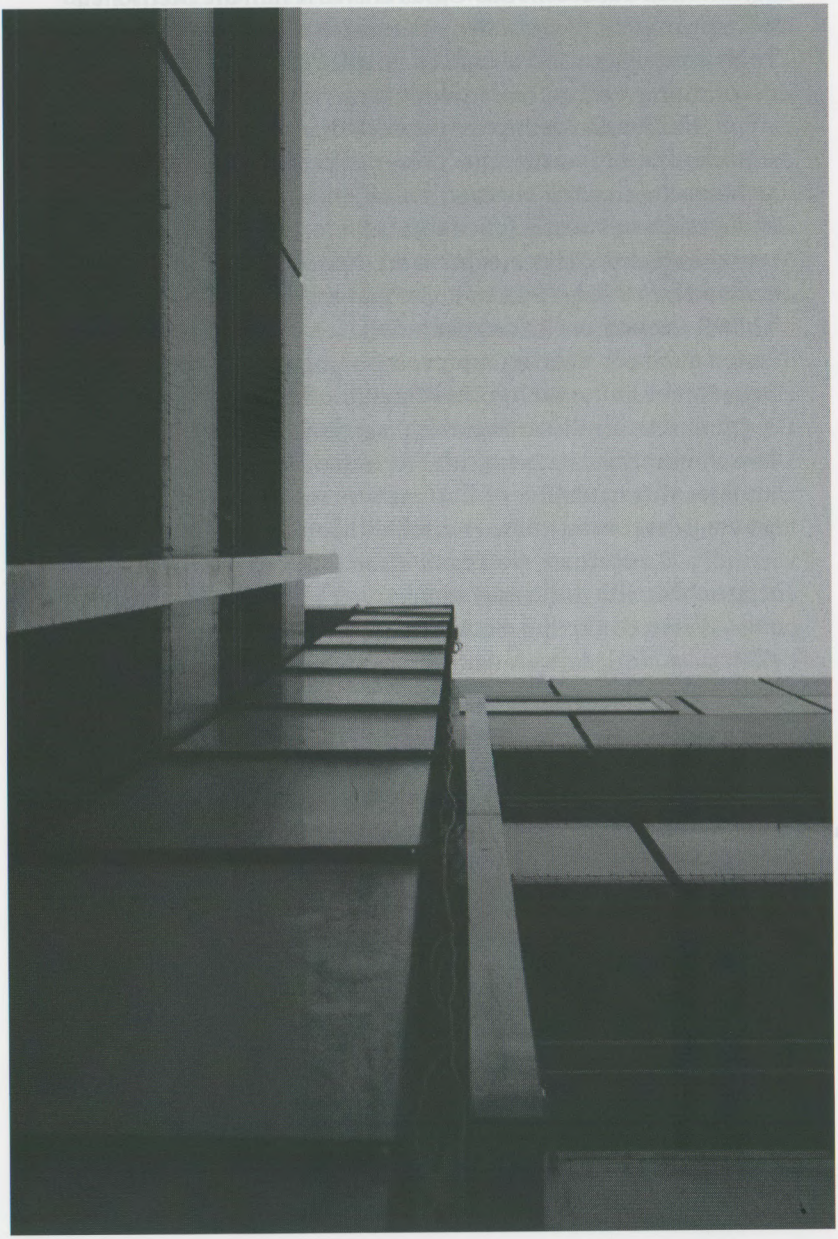
14. de Sepúlveda, Juan Ginés: Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios. Madrid 1951. S. 83ff. Zitiert nach: Konetzke, Richard: Lateinamerika seit 1492. Stuttgart 1971, S. 8f.
15. Delgado, Mario: Rechte de Las Casas. S. 178 ff.
16. Las Casas zitiert nach: Delgado, Mario: Rechte de Las Casas. S. 183.
17. Ebd.: S. 193.

Auch die indigenen Religionen, einschließlich Praktiken wie Menschenopfer oder Kannibalismus, interpretiert Las Casas nicht als teuflischen Götzendienst, sondern als Ausdruck des Verlangens nach dem einzig wahren Gott. Dieser werde angebetet soweit man Kenntnis von ihm besitze, bevor der Glaube durch die christlichen Offenbarungen geordnet wird. Darüber hinaus räumt er den Indigenen das Recht ein von der christlichen Lehre nichts hören zu wollen, ohne dass ihnen dadurch Nachteile in dieser Welt entstehen dürfen. Insbesondere darf die christliche Lehre natürlich abgelehnt werden, wenn sie von Tyrannen und Mördern mit Gewalt verbreitet wird. Las Casas entwirft mit seinem umfassenden Bezug auf Individualrechte also einen Vorläufer der modernen Menschenrechtsidee. Interessant ist, in welchem Kontext er diese Rechtskonzeption entwickelt. Denn einen modernen Rechtsstaat mit für alle Bürger gleich einklagbaren Rechten gab es zu seiner Zeit nicht. Den Kontext seiner Erörterungen bildeten vielmehr die mittelalterliche Debatte um den gerechten Tyrannenmord. Prototypisch dafür sind die Ausführungen von Jean Petit aus dem vierzehnten Jahrhundert, die später in folgender Formulierung als ketzerisch verurteilt wurden:

»Jeder beliebige Tyrann kann und muss erlaubtermaßen und verdienstvollerweise von einem jeden seiner Vasallen oder Untertanen getötet werden, auch durch heimliche Hinterhalte und feingesponnene Schmeicheleien und Kriechereien, trotz irgendeines geleisteten Eides oder eines mit ihm abgeschlossenen Bündnisses, ohne dass das Urteil oder der Auftrag irgendeines Richters abgewartet würde.«[18]

In dieser hochmittelalterlichen Auslegung war mit Tyrann natürlich nicht jeder beliebige Herrscher gemeint, sondern nur solche die ihre Macht ohne adäquate dynastische oder religiöse Legitimation ausübten. Las Casas entwirft nun die Menschen als ursprünglich frei um den Geltungsbereich des legitimen Tyrannenmordes radikal auszudehnen. Wenn Herrschaft der Zustimmung bedarf, so ist jeder Herrscher, der diese nicht einholt, ein Tyrann der getötet werden darf ohne das man sich dadurch vor Gott versündigt. Dieser Blick auf frühe Vorläufer der Menschenrechtsidee eröffnet uns eine neue Perspektive auf die eingangs beschriebene Paradoxie, dass die modernen Menschenrechte Schutzrechte sind, ohne Autorität die diese durchsetzt. In diesen frühen Formulierungen bezeichneten sie nicht nur Rechte zum Schutz der Individuen vor Gewalt, sondern dienten auch zur Bestimmung von Bedingungen unter denen es ein Recht auf gewaltvolle Widerstandshandlungen gibt. Die Durchsetzung dieser Rechte obliegt danach jeder Einzelnen. Diese Konzeption aus Zeiten als Herrschaft noch personalisiert war, lässt sich natürlich nicht ohne weiteres auf die abstrakte über den Markt vermittelte Herrschaft übertragen die wir heute vorfinden. Zum einen, weil das Personal der Herrschaft heute austauschbar ist, zum anderen, weil wer abstrakte Herrschaft personalisiert denkt und die Abstraktion als solche an Personen bekämpfen will, mit einem Bein im Antisemitismus steht. Wenn wir uns mit der Paradoxie der Menschenrechte befassen so drängt sich dennoch die Frage auf: Was kann das äquivalent zum Tyrannenmord unter abstrakten Bedingungen sein? •

18. Petit, Jean zitiert nach: Denziger, Heinrich/ Hühnermann, Peter (Hrsg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg 1991, S. 1235.



Die Grenzen der Egalität – falsche Versprechungen und partikulare Universalität

—Thomas Lassner

Nationalstaaten sind ein Problem. Der allergrößte Teil der anarchistischen Linken ist sich darin einig, dass Nationalstaaten einen wesentlichen Beitrag zum Aufkommen von Ausgrenzung, Ungerechtigkeit und Leid leisten. Das Errichten von Staatsgrenzen führt Hierarchien ein zwischen denen, die dazugehören und denen, die draußen bleiben müssen, und legitimiert damit eine ungleiche Ressourcenverteilung, in der nur die privilegierten Mitglieder der Gemeinschaft profitieren. Die Ausgeschlossenen werden fern gehalten, stigmatisiert und in vielen Fällen zum Zwecke des Wohlstands ausgebeutet. Wie hoch der Zaun an der Grenze zur Nation ist und wie tief das Gefälle nach außen, hängt von vielen Faktoren ab, unterscheidet sich von Nation zu Nation und ist in manchen Fällen vieleicht überhaupt nicht als gesondertes Phänomen sichtbar, allerdings scheint die anarchistische Kritik in jedem Fall die Nation als ein Problem für die Gerechtigkeit anzusehen. Im Versuch, die Hierarchien und Ungerechtigkeiten der nationalen Gesellschaftsordnung aufzulösen, haben verschiedene Theoretikerinnen immer wieder versucht, einen universellen Adressaten für soziale Rechte und politische Willensbildung zu bestimmen. Einer der bekanntesten dieser Adressaten ist der kantische Weltbürger.[01][02] Aber auch linke Theoretikerinnen richten sich an eine universelle Einheit menschlicher Existenz, die dann Trägerin des sozialen Fortschritts sein soll.[03] Die Ideen, um die sowohl die meisten demokratischen Staaten, als auch diverse anarchistische Gegenentwürfe kreisen, sind die alten Ideen der Egalität, des Individualismus und der Verfassungsmäßigkeit.[04] Ich werde zu zeigen versuchen, dass der Ursprung des Problems nicht in der Abgeschlossenheit der Nation liegt, sondern schon konzeptionell in der Konstruktion des Trägers des vorgestellten gesellschaftlichen Fortschritts begründet ist. Der Versuch, Menschenrechte universell geltend zu machen, verstrickt sich in fundamentaleWidersprüche, die der Idee des Universalismus prinzipiell anhaften.

Zunächst sei allerdings die Grundlage dessen dargestellt, was ich für den Republikanismus für zentral halte. Denn diese Form der gesellschaftlichen Organisation erscheint in der europäischen Geschichte als die Vielfältigste und sowohl von konservativen, als auch progressiven Kräften als diejenige, in die am häufigsten die Hoffnung der Erfüllung des jeweiligen utopischen Gehalts gelegt wird. Der Republikanismus ist die theoretische Konzeption einer Rechtsordnung, dessen Ursprünge in der Demokratie der hellenischen Stadtstaaten und in der römischen Staatsordnung liegen.[05] Aufgrund dessen ist die Zusammenfassung der diversen Konzepte der Republik unter den gemeinsamen Namen Republikanismus einigen Schwierigkeiten ausgesetzt und dennoch scheint es eine Handvoll Merkmale zu geben, um die eine derartige Konzeption nicht umhin kommt. Zunächst wird die Republik gedacht als eine politische Sphäre, in der die vollgültigen Mitglieder, also die Bürgerinnen, die Geschäfte des Regierens selbst in die Hand nehmen, also demokratisch agieren. Darüber hinaus wird die Existenz der Republik und ihrer Regierungsform als Akt der Zivilisation verstanden, insofern gilt das republikanische Recht als positives Recht, im Gegensatz zum natürlichen Recht beispielsweise eines Theokraten, dessen Autorität gottgegeben ist, oder zum willkürlichen Recht des Stärkeren im fiktiven Naturzustand. Der Gründungsmythos der Republik beruht auf der Vorstellung des Vertrags, den alle Bürgerinnen eingegangen sind, um einen zivilisierten Zustand der Gleichberechtigung und privater Sicherheit zu gewährleisten. Im Zuge des Vertragsschlusses geben sich diese eine Verfassung, die die allgemeine Grundlage für die Regierungspraxis darstellt und gleichzeitig die bürgerliche Freiheit garantiert. Außerdem wird unterschieden zwischen einem öffentlichen Raum der politischen Praxis und einem privaten Raum der persönlichen Selbstverwirklichung. Diese Unterscheidung erleichtert den Bürgerinnen zwischen persönlichen und allgemeinen Interessen zu unterscheiden und somit aufkommende Interessenkonflikte angemessener vermitteln zu können. Die dargestellten Elemente sind also zentral für die Republik, deren Zweck dem Selbstverständnis nach die Realisierung eines gerechten Zustands und einer stabilen Eigentumsordnung für ihre Angehörigen, die Bürgerinnen, ist. Es wird sich herausstellen, dass die Erfüllung dieses Versprechens mit einigen zentralen Problemen umzugehen hat.

Satt und trocken

Das konkreteste Problem ist das der ökonomischen Subsistenz. In den allermeisten Fällen stellt sich politische Partizipation als Luxusgut heraus, was die Republik vor das Problem der existenziellen Versorgung stellt, denn wer die meiste Zeit seines produktiven Lebens damit beschäftigt ist, die Belange der Gemeinschaft mit zu entscheiden, der hat nicht die Kapazitäten, Nahrungsmittel herzustellen, Behausungen zu errichten oder Kleidung zu fabrizieren. Die konsequenten Republikanerinnen sind dazu verurteilt, auf dem Marktplatz der politischen Willensbildung zu verhungern und zu erfrieren. So nimmt es nicht Wunder, dass die großen Republiken der europäischen Geschichte ausnahmslos von einem Ring der unterprivilegierten Sklavinnen, Arbeiterinnen oder Fremden umgeben sind, auf deren Schultern die Freiheit der Bürgerinnen der Republik ausgelebt wird. Die Tradition der republikanischen Theoriebildung hat eine Reihe von Lösungsansätzen entwickelt, die in der Theorie unterschiedlich plausibel scheinen. Dabei wird von der schlichten Inkaufnahme der Existenz einer unterprivilegierten Schicht wie bei Platon[06] bis hin zur Utopie einer von Robotern ernährten Gesellschaft[07] in unterschiedlicher Weise auf das Problem der Güterversorgung eingegangen. In Absehung von derartigen utopischen Konzeptionen bleibt in der pratischen Umsetzung offensichtlich die Frage der Versorgung ein zentrales Problem für demokratisch-unitär verfasste Gesellschaften, denn schon auf dieser konkreten Ebene stellt sich offenbar der Anspruch der Allgemeingültigkeit der gerechten Verfassung als ein Problem dar, in dem die Befähigung zur politischen Betätigung im Widerspruch zur geforderten Allgemeinheit steht. So fällt es der Republik offenbar

01. Kant, Immanuel: Schriften zur Anthropologie und Gechichtsphilosophie, 2. Teil: Anthropologische Charakteristik. In: Immanuel Kant, Werke XII. Frankfurt am Main 1968.

02. An dieser Stelle wird bewusst auf das generische Femininum verzichtet. Kant betrachtete Frauen nicht als politische Akteurinnen.

03. Über den Zusammenhang von sozialer Revolution, Universalismus und Staatlichkeit, siehe: Bakunin, Michael: Staatlichkeit und Anarchie. Berlin 1989, S. 21 f.

04. Unter Verfassung wird hier die grundsätzliche konsensuelle Einigung auf eine Umgangsform verstanden. Worauf, so die These hier, viele anarchistische Entwürfe setzen, ist die Annahme, dass freie und gleiche Menschen prinzipiell dazu in der Lage sind, sich auf einen Minimalkonsens des korrekten Miteinanders zu einigen.

05. Siehe hierzu: Demandt, Alexander: Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike. Köln 2000, S. 8.

06. Platon: Der Staat. Stuttgart, 2012.

07. Pollock, Friedrich: Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen. Frankfurt am Main 1956.

schwer, entgegen dem selbst gesetzten Anspruch der Gleichberechtigung, den Bürgerstatus für alle Angehörigen der Republik zur Verfügung zu stellen. Ein relevanter Teil feministischer Theorie der politischen Philosophie setzt an diesem Punkt an und verknüpft das konzeptionelle Problem der gerechten Güterverteilung mit der historischen Ungerechtigkeit der patriarchalen Hegemonie, in deren Folge Frauen systematisch vom Betrieb der politischen Willensbildung fern gehalten wurden[08]. Rousseau handelt das Problem der Willensbildung ausführlich ab und verknüpft es darüber hinaus mit dem Problem der Größe der Republik, die mit zunehmender Größe massiven Problemen der Auflösung ausgesetzt ist, denn je mehr Menschen unter das Gemeinsame der Verfassung gestellt werden müssen, umso mehr stellt sich das Problem der Abweichung und die Regierung wird zum System der Repression.[09] Die Aufgabe, Individualinteressen und den Gemeinwillen miteinander zu vermitteln, löst Rousseau mit politischer Gewalt.

Außerdem wird das, was an vielen Stellen als bürgerliche Tugend Erwähnung findet, zur weiteren Herausforderung für eine demokratische Gesellschaft in republikanischem Sinne, denn die politische Praxis auf dem Marktplatz der demokratischen Willensbildung erfordert gewisse Fähigkeiten, die über lange Zeit erlernt und geübt werden müssen. Dazu gehören die Kunst der Rede, die Fähigkeit der argumentativen Abstraktion und andere Fähigkeiten, die in der Neuzeit zum Kanon der humanistischen Bildung gehören. Auch diese abstrakten Ressourcen für alle Angehörigen der Gemeinschaft in gleichem Maße zur Verfügung zu stellen, erfordert derart viel Aufwand, dass eine Umsetzung dessen utopischen Charakter bekommt. Was Rousseau »Sittliche Freiheit«[10] nennt, scheint nahezu unmöglich universell umsetzbar zu sein.

Das Problem der Universalität

Die Tatsache, dass die Republik als ein System des positiven Rechts mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit und Egalität konzipiert ist, stellt sich als ein Problem heraus, in dem sich das Rechtssystem selbst in die Widersprüche der Universalität verstrickt. Zur zugrundeliegenden Idee des Vertragsschlusses gehört auch die Vorstellung, dass sich alle Vertragsschließenden freiwillig unter das gleiche Prinzip der Willensbildung stellen. Das ist der Gemeinwille. Dieser wird im Akt der Gesellschaftsbildung als abstrakte Form der Vermittlung gesetzt und legitimiert von diesem Punkt an – meist über die negative Figur des Naturzustandes – die herrschende Ordnung. Der Gesellschaftsvertrag

nimmt damit eine Schwellenfunktion ein, die zwischen dem abstrakten Gemenge chaotischer menschlicher Existenz und der zivilisierten Ordnung kultivierter Bürgerinnen vermittelt. Dabei stellt sich für die Theoretikerinnen des Republikanismus die Frage nach der Vereinbarung von individuellen und allgemeinen Interessen als eines der zentralen Probleme dar. Die gängigste Antwort auf dieses Problem besteht in der Vorstellung eines genuin politischen Raumes der Öffentlichkeit, in dem andere Regeln gelten, als im privaten Raum der Individualinteressen. So haben nur im öffentlichen Raum die Bürgerinnen der Republik die Möglichkeit das Regierungsgeschäft zu betreiben und sind hier angehalten, die Maßgaben der politischen Vernunft zu befolgen. Die Pflege der Bürger-Tugenden spielt hier eine hervorragende Rolle. Gleichzeitig gilt im privaten Raum ein sehr viel reduzierterer Anspruch an das Verhalten der Bürgerinnen, denn das bestimmende Prinzip in dieser Sphäre ist nicht viel mehr als das des Privateigentums und vor allem dessen Schutz. In Vita Activa beschreibt Hannah Arendt diese Trennung folgendermaßen:

»Die einfache Unterscheidung zwischen privat und öffentlich entspricht dem Bereich des Haushalts auf der einen, dem Raum des Politischen auf der anderen Seite, und diese Bereiche haben als unterschiedene, genau voneinander getrennte Einheiten zum mindesten seit Beginn des antiken Stadt-Staates existiert.«[11]

Die kritikwürdige Folge davon ist, dass verständlicherweise der Bereich des Privaten nicht unbevölkert ist, sondern schon die Trennung dieser beiden Sphären impliziert, dass es zumindest logisch einen Bereich des a-politischen im Kontext der Republik gibt und hier auch Menschen verortet sind, denen der Zugang zur politischen Praxis verwehrt bleibt. Ein weiteres Problem

08. Susan Moller Okin setzt sich beispielsweise mit der Rolle der Zweigeschlechtlichkeit in Bezug auf die Verteilung von gesellschaftlichen Privilegien auseinander, in: Moller Okin, Susan: Gerechtigkeit und soziale Institutionalisierung des Geschlechtsunterschieds. In: van den Brink, Bert; van Reijen, Willem (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt am Main 1995.

09. Rousseau, Jean, Jaques: Gesellschaftsvertrag. Stuttgart 2003.

10. Ebd.

11. Arendt, Hannah: Vita Activa. Stuttgart 1960, S. 31.

ist das der Identifikation. Denn nur in dem Fall, in dem sich die Bürgerinnen einer Republik auch mit diesem Gemeinwesen identifizieren, scheint überhaupt die Möglichkeit für eine ungebrochene Vermittlung von Einzelinteressen im Sinne des Gemeinwillens gegeben zu sein. Die Existenz dieses Gemeinwesens hängt im Wesentlichen von seiner Zustimmung ab. Nur unter der Voraussetzung, dass die Individuen ein Interesse daran haben, als Teil einer einheitlichen Gemeinschaft aufzugehen, kann die Willensbildung im Sinne der Gemeinschaft überhaupt funktionieren. Insofern legitimiert sich die Republik selbst, denn diese besteht in der Setzung des freiwilligen Vertragsschlusses und jedes Argument in Hinsicht auf Integration in die geltende Rechtsnorm beruht auf der Setzung, dass diese ein Vorteil für die Individuen darstellt. Die Begründung für die Aufrechterhaltung der derart eingesetzten Ordnung ist, dass sie gut ist. Alternativen zum etablierten System werden so schon auf konzeptioneller Ebene apriori für unzulässig erklärt.

Des Weiteren beruht die erfolgreiche Willensbildung der Gemeinschaft darauf, dass alle Beteiligten in einem gewissen Maße den gesetzten Verfahren vertrauen und zudem an die Möglichkeit eines abstrakten Gemeinwillens glauben. Einer der prägnantesten Texte hierfür ist der Gesellschaftsvertrag von Rousseau. Hier stellt er dar, wie eine nach seinem Verständnis gerechte Gesellschaft entsteht, nachdem die Menschen im Naturzustand beschlossen, den Zustand der allgemeinen Unsicherheit zugunsten eines geregelten Gemeinwesens aufzugeben. Auch hier, und auf der Ebene der politischen Praxis, legitimiert sich die republikanische Ordnung selbst, indem sie darauf beruht, dass ihren Mechanismen ein Vertrauensvorschuss geleistet wird. »Die politische Stabilität wird durch eine breite Zustimmung zu den Prinzipien gefördert, die der politischen Ordnung zugrunde liegen.«[12] Rousseau sieht diese Zustimmung sogar durch den Zufall des Wohnsitzes bestimmt: »Wenn der Staat gegründet ist, liegt die Zustimmung im Wohnsitz; das Staatsgebiet bewohnen heißt, sich der Souveränität unterwerfen.«[13] Das Narrativ vom ursprünglichen Vertragsschluss impliziert schon die vorgängige Existenz eines Gemeinwillens, der in der Folge der politischen Praxis als Fixpunkt der bürgerlichen Existenz dient, denn nur in der Annahme, es gäbe tatsächlich einen abstrakten Status der umfassenden Einigung aller herrschenden Meinungen, lohnt sich überhaupt das Wagnis der gemeinschaftlichen Willensbildung, die auf Einheit abzielt. Die Einheit der Gemeinschaft ist bei Rousseau derart streng gefasst, dass in der Frage nach der

Priorität zwischen individuellen Freiheiten und kollektiven Interessen die Entscheidung definitiv zugunsten des Kollektivs ausfällt. Die gute und gerechte Gemeinschaft erscheint demnach als repressive Autorität, der sämtliche politische Entscheidungsmacht zugesprochen wird. Diese Autorität geht so weit, dass sogar der Tod Einzelner zugunsten der Gemeinschaft von der Regierung gefordert werden kann.

»Der Staatsbürger ist deshalb auch nicht länger Richter über die Gefahr, der er sich auf Verlangen des Gesetzes aussetzen soll; und wenn der Fürst ihm gesagt hat »Dein Tod ist für den Staat erforderlich« so muss er sterben, da er nur auf diese Bedingung bisher in Sicherheit gelebt hat, und sein Leben nicht mehr ausschließlich eine Wohltat der Natur, sondern ein ihm bedingungsweise bewilligtes Geschenk des Staates ist.«[14]

Immer noch spricht Rousseau hier von der Verwirklichung der sittlichen Freiheit, was angesichts der Möglichkeit, von der eigenen Regierung getötet werden zu können, einen faden Geschmack bekommt. Der demokratische Souverän ist hier die abstrakte Autorität der Gemeinschaft, die durch politische Ämter repräsentiert wird. Die Inhaberinnen dieser Ämter verfügen über die gesamte Regierungsgewalt und ihr einziges Korrektiv ist bei Rousseau die Einschränkung, dass sie im Fall der fehlgehenden Entsprechung mit dem Gemeinwillen ihre Legitimation verlieren; die authentische Repräsentation muss dann von der Gemeinschaft wieder eingefordert werden.

»Es ist wahr, daß diese Veränderungen immer gefährlich sind und daß man an eine einmal errichtete Regierung nur rühren soll, wenn sie mit dem Gemeinwohl unvereinbar wird; aber diese Vorsicht ist ein Grundsatz der Politik und keine Rechtsvorschrift, und der Staat ist genausowenig gehalten, seinen Oberhäuptern die bürgerliche, wie seinen Generälen die militärische Gewalt zu belassen.«[15]

Offensichtlich ist es also unumgänglich, dass staatliche Organisation nicht ohne Repression auskommt, wenn der Staat durch die mythische Figur des Vertragsschlusses legitimiert ist und die Einrichtung vornehmlich zum Zwecke der Selbsterhaltung vollzogen wird. So wie Rousseau die Republik vorstellt, erscheint sie als selbst-gerechtes System, in dem das Wohl der Gemeinschaft über das individuelle gestellt wird. Das ist die bürgerliche Freiheit im republikanischen Sinne.

12. Nagel, Thomas: Moralischer Konflikt und politische Legitimität. In: Brink/Reijen, Willem (Hrsg.): Bürgergesellschaft 1995, S. 328.

13. Rousseau: Gesellschaftsvertrag 2003 S. 116.

14. Ebd.: S. 65f.

15. Ebd.: S. 109.

Zwar liegt das Projekt der gesellschaftlichen Integration in diesem Sinne im Anspruch egalitärer Partizipation nicht grundlegend falsch, vielmehr scheint das Problem in der Universalität und Homogenität zu bestehen, denn diese Aspekte der republikanischen Demokratie sind es, die das Modell in Widersprüche verstrickt. Die Annahme einer übergeordneten Instanz, die als Richtschnur für die politische Vermittlung gilt, mutet an wie die Idee einer metaphysischen Macht, die die Geschicke der Menschen regelt. Und Rousseau selbst formuliert die Nähe des Kollektiven zum Göttlichen:

»Das an sich Gute und Ordnungsgemäße besteht lediglich durch die Natur der Sache und ist unabhängig von menschlichen Verträgen. Alle Gerechtigkeit kommt von Gott, er allein ist ihre Quelle; wären wir imstande, sie gleich von oben zu empfangen, so hätten wir weder Regierung noch Gesetze nötig.«[16]

Die Universalität des Menschlichen kommt offensichtlich nicht ohne die göttliche Autorität des Guten und Gerechten aus.

Der Gemeinwille als falsche Allgemeinheit

»Die bürgerliche Revolution, die mit der Geschichte der undurchschauten Mächte und der persönlichen Gewaltherrschaft durch die Verwirklichung der Vernunft-Utopie zu brechen schien, hat die Gewalt vielmehr nur in der Form des voraussetzungsvollen, seiner selbst unbewussten Verstands reproduziert.«[17]

Obwohl Adornos Denken in großen Teilen die Theorie Hegels atmet, präsentiert sie sich zumeist als explizite Kritik am Hegelschen System. Schon die ersten Worte der Negativen Dialektik kündigen an, die Fehler der Philosophie Hegels verbessern zu wollen, um schließlich Dialektik konsequent und ernsthaft negativ dieses Mal als Konzept der Beschreibung der menschlichen Existenz in der Welt durchführen zu können. Schon die Dialektik Hegels, insbesondere die der Wissenschaft der Logik ist vornehmlich eine Theorie über die Vermittlung von Subjekt und Objekt. Im Gegensatz zu herkömmlichen Erkenntnistheorien geht es Hegel vor allem um die Vermittlung selbst, anstatt um die Instanzen Subjekt und Objekt. So entwickelt sich sein System selbstständig und vernünftig auf den Bahnen des Denkens selbst. Die Bewegung führt von der absoluten Ununterschiedenheit der abstrakten Allgemeinheit über die verschiedenen Stufen der Konkretion hin zur Absoluten Ununterschiedenheit der Einheit alles Bestimmten, wo die Bewegung nach dem Durchlaufen sämtlicher Prozesse wieder in ihren Anfang umschlägt. Dies gilt offensichtlich

auch für gesellschaftliche Konstellationen, die von Hegel gesondert in der Rechtsphilosophie behandelt werden und von Adorno demgegenüber in eins gesetzt werden mit den Vermittlungen der Erkenntnistheorie. Einer der Kerngedanken der Negativen Dialektik besteht darin, die Prozesse der Fixierung und Subsumtion der Hegelschen Dialektik zu lösen und so eine Theorie zu entwickeln, deren ausschließliches Augenmerk auf die Vermittlungen selbst gerichtet ist. Das führt dazu, dass Adornos Philosophie, die sich selbst als Denken der Kritik versteht, zumeist eine Kritik an bestehenden Strukturen der abstrakten Allgemeinheit übt, unter die der Mensch als Bürgerin gezwungen ist, sich unterzuordnen. Die Logik der Begrifflichen Fixierung und rationalistischen Quantifizierung, die als Erbe der Aufklärung den Geist der Moderne prägt, führt in ihrem sozialen Äquivalent in eine Situation, in dem sich das Verhältnis von Herr und Knecht, wie Hegel es darstellt, die Form von Herrschaft von Menschen über Menschen annimmt. So stellt Adorno dar, wie die Logik der Rationalität, wenn sie sich gesellschaftlich niederschlägt, in einen Zustand der Herrschaft mündet.

»Solchen Schein, in dem die restlos aufgeklärte Menschheit sich verliert, vermag das Denken nicht aufzulösen, das als Organ der Herrschaft zwischen Befehl und Gehorsam zu wählen hat.«[18]

Das Problem der gesellschaftlichen Vermittlung, das sich in Bezug auf die Willensbildung im Republikanismus ergibt, scheint nun ähnlicher Gestalt zu sein, wie jenes, das sich in der Dialektik der Aufklärung, wie Adorno und Horkheimer sie darstellen, herausstellt. Hier wie dort besteht die Antwort auf die Frage nach adäquater Bezugnahme in einem Verweis auf eine übergeordnete Struktur, die als Garant für geordnete Vermittlung inszeniert wird. Das humanistische Weltbild der europäischen Aufklärung beinhaltet offensichtlich Aspekte, die sich sowohl in der Gesellschaftstheorie eines Rousseau, wie auch im Universalismus des Deutschen Idealismus, wie bei Hegel, niederschlagen. Hier findet offensichtlich eine gedankliche Verknüpfung statt, die zwischen dem sich von den Ketten des Absolutismus befreienden und als autonom verstehenden Subjekts und der Konstruktion einer abstrakten Allgemeinheit besteht. Autonome Subjektivität im Sinne des Humanismus der Aufklärung erhält damit einen bitteren

16. Ebd.: S. 68.
17. Stapelfeldt, Gerhard: Der Geist des Widerspruchs II. Freiburg 2013, S. 132.
18. Adorno, Theodor; Horkheimer, Max: Die Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 2013, S. 45.

Beigeschmack, der von der Aussicht auf Herrschaft und dem Misslingen von politischer Partizipation herrührt. Diejenigen, die die universelle Geltung der Menschenrechte fordern, stehen vor diesem Hintergrund außerdem in der Pflicht, zu erklären, wie sie mit den Widersprüchen der Universalität, wie oben dargestellt, umgehen möchten und worin die universelle Geltung überhaupt besteht, denn wie gezeigt wurde, ist die Konzeption einer egalitären Gesellschaftsform mit inhärenten Problemen konfrontiert, die in der Struktur der Universalität und einem bestimmten Bild vom Menschen begründet sind.

Vom transzendentalen Subjekt zur invisible hand

Die intellektuelle Situation, die im Europa der Neuzeit als Aufklärung bezeichnet wird, enthält bestimmte Implikationen, die, wie schon angedeutet, auch für die gesellschaftstheoretischen Konzeptionen der Zeit relevant sind. So gibt es einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Subjektphilosophie der Kopernikanischen Wende[19] Kants und den rational choice Modellen englischer Empiristinnen. In diesem Zusammenhang wird zudem die Dialektik vom Besonderen und seinen Teilen sichtbar, die wiederum in sozialphilosophischen Zusammenhängen die Aspekte der Herrschaft und des Gehorsams in den Vordergrund stellt.

Einer der hervorstechendsten Vertreter der Aufklärung ist Immanuel Kant. In seinen Schriften lässt sich in besonderer Weise das Gedankengut des aufgeklärten Rationalismus ablesen und nachvollziehen, welche Konsequenzen dies für die Konzepte der Sozialität hat. In Ablehnung herkömmlicher Autoritäten wie Kirche oder König, beziehungsweise Göttliche Vorsehung oder natürliche Autorität, ist Kants Anspruch Wissenschaft zu betreiben, deren einziger Prüfstein die Vernunft selbst ist. Aus diesem Grund bedeutet Kritik der reinen Vernunft nicht bloß Kritik durch die Reine Vernunft, sondern zugleich auch in ihr und gemäß ihrer Maßgaben. Es findet hier also eine Reduktion statt in Bezug auf die Möglichkeitsbedingungen für Erkenntnis überhaupt, die zur Folge hat, dass hier nur noch das vernunftbegabte Subjekt als Maßstab und Organ der objektiven Erkenntnis auftritt. Hierin besteht die Bewegung der Kopernikanischen Wende, dass nämlich sich der Bereich der vom Subjekt unabhängigen Objektivität in die unerreichbaren Sphären der Existenz An Sich verschiebt, während alles potentiell Erkennbare zum einzigen Horizont subjektiver Erkenntnisleistung wird. Das transzendentale Subjekt in diesem Verhältnis eröffnet das Feld alles prinzipiell Erkennbaren.

Die Idee der Vernunft wird zum Prinzip des Realen erhoben, denn die Objektivität des Dings An Sich entzieht sich prinzipiell der Erkennbarkeit und verliert damit seinen epistemischen Status, in dem sich das Verhältnis von Subjekt und Objekt entfaltet. Das alte erkenntnistheoretische Problem der Vermittlung von Subjekt und Objekt erfährt damit eine Wendung, in der das Subjekt zum Fluchtpunkt der Erkenntnis wird und sämtliche Kriterien der objektiven Erkenntnis sich aus den Kategorien der Subjektivität ableiten. Das Resultat hieraus ist ein erkenntnistheoretischer Idealismus, in dem beispielsweise Kant Freiheit als Vernunft identifiziert und demzufolge menschliche Existenz im vollgültigen Sinne zum Zustand absoluter Rationalität wird. Die Utopie menschlichen Lebens, auch in Gemeinschaft besteht demnach in einem Zustand, in dem jede Entscheidung unter die Regularität von Vernunft gestellt ist. Es ergibt sich der scheinbar paradoxe Zustand, in dem Freiheit und Gehorsam ineinander fallen.

In Bezug auf aufklärerische Modelle des Sozialen wird die Existenz innerhalb von Gemeinschaften also als unter ein allgemeines Prinzip subsumiert verstanden, das im Falle des Rationalismus als idealistische Vernunft auftritt. Die Modelle der englischen Empiristinnen, die als Begründerinnen des Liberalismus gelten, verstehen Mensch-sein als Existenzform der rationalen Agentenschaft, oder rational agency, die sich ausprägt vor dem impliziten Hintergrund einer invisible Hand, die als metaphysische Macht die Geschicke der Menschen lenkt. Die Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem vollzieht sich demzufolge auch hier als Herrschaft und die ursprünglich angestrebte Autonomie der bürgerlichen Subjektivität stellt sich paradoxerweise als durch einen abstrakten Hintergrund der rationalen Subsumption legitimiert heraus. Stapelfeldt fasst zusammen:

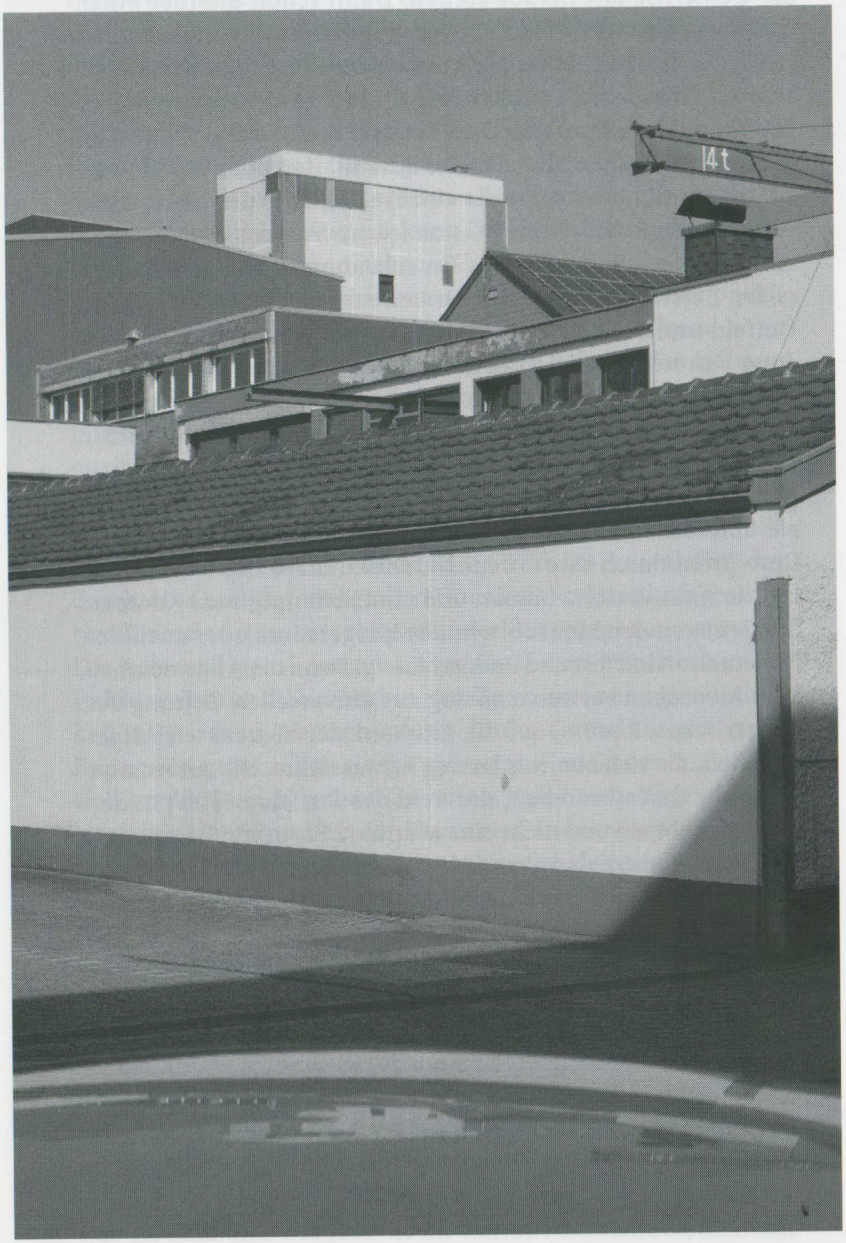
»Die Vernunft wirkt mithin, über die Menschen hinweg, als ein bewußtloses Allgemeines, als invisible hand der Geschichte. So bleibt sie ein unerreichtes Utopia, so wirkt sie als Zwang, so ist aller Fortschritt zum ewigen Frieden ein unendlicher Fortschritt durch Pazifizierung eines unabschaffbaren Krieges.«[20]

19. Siehe: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956, S. 23f.
20. Ebd.: S. 1

Es zeigt sich also, dass die oben geleistete Darstellung einer Logik, in der die Stiftung selbstbewusster Identität im Zusammenhang aufgeklärter Gesellschaften, wie beispielsweise im Republikanismus, steht, die Forderung nach Freiheit und Gleichheit nur unter zweifelhaften Bedingungen einlösen kann, denn die Herrschaft der Vernunft, die konzeptionell in der Aufklärung entwickelt wird, führt in einen Zustand, in dem sich die aufgeklärten Subjekte, die sich als Bürgerinnen der Republik verstehen, freiwillig unter das Joch einer abstrakten Allgemeinheit stellen. Diese hat allerdings die Eigenschaft, normativ auf die Lebensgestaltung der Individuen einzuwirken, indem sie auf erkenntnistheoretischer Ebene die Modi des Gegenstandsbezugs bestimmt und auf der Ebene der politischen Theorie den Leitfaden für die politische Tugend einer bürgerlichen Existenz vorgibt. Die fatale Folge davon ist, dass durch diese Konstruktion der abstrakten Allgemeinheit universelle Muster der Zuschreibung entwickelt werden, nach denen entschieden werden kann, wer zur Sphäre der Gemeinschaft dazu gehört und wer nicht. Sowohl der philosophische Rationalismus, als auch die bürgerliche Republik operieren mit einem Verständnis von Universalität, das durch die Qualifizierung als rational und tugendhaft restriktive Kriterien des Ausschlusses oder der Integration erzeugt. Die notwendigen Konsequenzen aus dieser Denkweise sind Exklusivität und Hierarchie. Im Zusammenhang mit einer kapitalistischen Wertschöpfung, in der Gemeinschaften zur Expansion gezwungen sind, ergibt sich eine Situation, wie sie sich an der Europäischen Gemeinschaft heutzutage ablesen lässt. Die Gemeinschaft der Humanistinnenen und Aufklärerinnen hält ein soziales System aufrecht, das zum einen die Bedingungen für die Partizipation so hoch hängt, dass kaum einer von außen die Möglichkeit bekommt, zum Teil der Gemeinschaft zu werden und zum anderen auf die Masse der Unterprivilegierten an seinen Rändern angewiesen ist, denn diese sind es, wie in der klassischen Konzeption der Republik, die die Ressourcen für den demokratischen Betrieb im Inneren zur Verfügung stellen.

Ein progressiver Gesellschaftsentwurf müsste darin bestehen, die Konzeption der Negativen Dialektik ernst zu nehmen und gesellschaftliche Formationen als das zu denken, was sie sind und wie Adorno sie korrekt bezeichnet, nämlich als Konstellationen, anstatt sozialer Heterogenität mit abstrakter Allgemeinheit zu begegnen, hinter der immer schon der Kampf um Leben und Tod von Herr und Knecht lauert.

Das Problem egalitärer Gesellschaften ist, dass sie Grenzen ziehen müssen zwischen denen, die dazugehören und denen, die sich aus welchen Gründen auch immer, als Gefahr für die Gemeinschaft heraus stellen. Denn schon die Idee einer qualifizierten Gesellschaftsordnung impliziert ihr Anderes, das sich je nach Struktur der sozialen Vermittlung unterschiedlich schnell abzeichnet und infolgedessen angestoßen wird. Im Versuch eine offene Gesellschaft anzustreben, kann es nicht darum gehen, das Andere auszuhalten oder integrieren zu wollen, sondern viel mehr einzusehen, dass die vorgestellte Allgemeinheit selbst eine Fiktion ist. Im Versuch mit einander auszukommen und politische Entscheidungen zu treffen, sollte es den Beteiligten konsequenterweise darum gehen, das eigene Umfeld und diejenigen, die von der gemeinsamen Entscheidung betroffen sind, in der Entscheidungsfindung zu berücksichtigen. Solange die Verantwortung für politisches Handeln auf die Sphäre der Allgemeinheit verlagert wird, droht immer wieder das Problem der Herrschaft in den Raum der politischen Praxis einzubrechen. Die hier vorgeschlagene Strategie unterscheidet sich von den kritisierten universalistischen Entwürfen durch ihre Offenheit. Die Grenzen des konstellativen Raumes verschwimmen und sind abhängig vom Kontext; die Grenzen der Menschheit, des Bürgertums oder auch des Proletariats sind fest und undurchlässig. Denn die Allgemeinheit aller Menschen verweist, analog zur universellen Geltung des bürgerlichen Rechts, auf die Existenz der abstrakten Allgemeinheit, die sich oben als Irrweg herausstellte. Die Alternative kann nur darin bestehen, das Feld des Sozialen selbst in den Blick zu nehmen und nicht eine abstrakte Form von Regularität als Modus der sozialen Vermittlung zu wählen. Eine flexible und herrschaftsfreie Gesellschaft lässt sich nicht in universalistischen Kategorien denken, denn diese stehen der spontanen und individuellen Entfaltung der Menschen entgegen. Eine freie Entfaltung und gerechte Kooperation lässt sich immer nur partikular denken.•


14t

Menschenrechte als interkommunales Recht der befreiten Gesellschaft? Ein Rettungsversuch

—*Vincent Heßelmann*

Menschenrechte sind ein vage definiertes rechtspolitisches Phänomen. Juristisch werden sie meist unter dem Begriff des völkerrechtlichen Individualrechtsschutzes verhandelt und finden sich verstreut in einer großen Zahl an zwischenstaatlichen Verträgen. Die größeren Kodifikationen von Menschenrechten sind in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, dem Internationalen Vertrag über die Bürgerlichen und Politischen Rechte und dem Internationalen Vertrag über die Wirtschaftlichen, Sozialen und Kulturellen Rechte niedergelegt. Bei einem Blick auf den tatsächlichen Schutzgehalt dieser Vertragswerke und die Entstehungsgeschichte der Menschenrechte wird deutlich, dass diese vorwiegend dem Zweck dienen, die Herrschaft von Staat und Kapital als conditio humana zu naturalisieren.

In der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte bspw. kommt sowohl ein Recht auf Eigentum, als auch eines auf Arbeit vor. Entstehungsgeschichtlich sind Menschenrechte in zweierlei Hinsicht an die Interessen von Staat und Kapital gebunden: Einerseits liegt ihnen die aufklärerische Grundannahme eigenständiger, rational entscheidender Individuen zugrunde, die eine der wichtigen Denkvoraussetzungen für den bürgerlichen Liberalismus und eine auf Märkten und Konkurrenz beruhende Wirtschaftsordnung ist.[01] Andererseits verdeutlichen die unmittelbare politische Geschichte der frühen Jahre der Vereinten Nationen und die Auseinandersetzungen um die menschenrechtlichen Kodifikationen[02], dass Menschenrechte nie unabhängig von geopolitischen Interessen verhandelt worden sind.[03] Die ‚Rettung' der Menschenrechte bezieht sich also nicht auf die materiellen Rechte, wie wir sie derzeit in den einschlägigen Vertragswerken vorfinden können, sondern auf an der einzelnen Person ansetzenden, politische Parteiungen und kontingente Kollektive überspannende rechtliche Grundsätze.

Freier Zusammenschluss freier Gemeinden

Ich beziehe mich im Folgenden auf das Konzept des Kommunalismus, wie er im Anschluss an Kropotkin und an Landauer beschreibbar ist. Ihr Grundelement ist die Gemeinde, also eine zahlenmäßig und territorial überschaubare Körperschaft, die soweit als möglich politisch und wirtschaftlich autark sein soll. Innerhalb dieser Körperschaften gilt: Alle nach ihren Fähigkeiten, allen nach ihren Bedürfnissen.[04] Menschen in den Gemeinden sind in Verbänden für bestimmte Aufgaben organisiert, die sie für die Gemeinde unentgeltlich erledigen, sodass alle in dem Maße, in dem sie es benötigen, Zugang zu Gütern und Dienstleistungen haben. Auf diese Weise soll den Dingen, die durch menschliche Arbeit entstehen, kein Wert mehr zugeschrieben werden, was die Degeneration in eine Mini-Marktwirtschaft verhindern würde.[05] Entscheidungen werden, soweit dies möglich ist, von allen getroffen, die direkt davon betroffen sind. Wie genau die Formen der Entscheidungsfindung aussehen, wird von den Autoren, die hier beispielhaft herangezogen werden, nicht ausgeführt. Sinnvollerweise wäre das eine Frage, die den Menschen in freien Gemeinden selbst zu überlassen ist. Um allerdings alle materiellen, kulturellen, sozialen, etc. Bedürfnisse der Menschen in freien Gemeinden decken zu können, wird der Austausch von Gütern und Dienstleistungen zwischen unterschiedlichen Gemeinden notwendig sein. Größere Vorhaben erfordern Beiträge aus einer Mehrzahl von Gemeinden, die sich auf die gemeinsame Bearbeitung dieser Vorhaben einigen müssen. Also werden sich die Gemeinden freiwillig zusammenschließen. Besonders kennzeichnend für die so entstehenden Zusammenschlüsse ist eine stringente Subsidiarität[06]: Jede Aufgabe ist auf möglichst kleiner Ebene zu bewältigen (angefangen bei einzelnen Personen, Haushalten, Stadtteilen, usw.), während erst dann auf einer jeweils größeren Ebene gehandelt wird, wenn die Aufgabe freiwillig von den darunterliegenden Ebenen weitergegeben wird. Ist die betreffende Aufgabe erledigt und verlangt keine weitere Befassung, löst sich auch der zu ihrer Bewältigung gebildete Zusammenschluss wieder auf. Das bedeutet, dass die kleinsten Einheiten die langlebigsten sind und dadurch auch die größte Entscheidungskompetenz erlangen, was wiederum zur Stabilisierung gegenüber der Vereinnahmung durch größere Zusammenschlüsse beiträgt.

Zweifellos lässt sich gegenüber diesen Entwürfen weiterhin die Frage aufwerfen, ob es sich nicht statt um eine staatenlose Gesellschaft vielmehr um eine Ansammlung um von Mini-Staaten handele.Dem können zwei Argumente gegengehalten werden. Das erste findet sich bereits bei Gustav Landauer: Die befreite Gesellschaft (bzw. der Sozialismus) benötige einen Geist der permanenten Revolution.[07] Die Einrichtungen einer Gesellschaft sollten also daran gemessen werden, wie zugänglich sie der Veränderung sind; eine Orientierung an der Zuweisung von Aufgaben zur Bedürfniserfüllung würde dabei einen hohen Standard an notwendiger Veränderbarkeit darstellen. Zweitenswurde auf der Suche nach einer möglichst wenig entfremdeten Form der Bildung und Erhaltung von Gesellschaft eine kommunitaristische Anthropologie entwickelt. Verbindliche menschliche Lebenszusammenhänge, in denen Menschen aufeinander angewiesen sind, bieten demnach eine weniger abstrahierte und durchmachtete Grundlage für moralische Normen, als die individualistischen Ideologien der Moderne.[08] Letztlich betrifft die Frage danach, wie ein freies, gleiches und geschwisterliches Gemeinwesen organisiert werden kann (nachdem offensichtliche Behinderungen wie staatliches Gewaltmonopol und Privateigentum beseitigt wurden), einen umstrittenen Kern anarchistischer Theoriebildung.

Die Gemeinden, die Landauer und Kropotkin zugrunde legen, bestehen also in einem persönlichen informationellen Zusammenhang – Landauers »Geist«[09]? – der es erlaubt, Produktion und Konsumption über kollektive Entscheidungen ohne die Abstraktion des Wertes zu koordinieren. Erfüllen die dafür gefundenen Einrichtungen ihre Koordinationsfunktion nicht mehr hinreichend, bieten die verbindlichen menschlichen Beziehungen in der Gemeinde eine normative Grundlage für ihre Transformation.

01. Rendueles, César: Soziophobie. Politischer Wandel im Zeitalter der digitalen Utopie. Berlin 2015, S. 29ff.
02. Ridder, Peter: Die Menschenrechtspakte, in: Quellen zur Geschichte der Menschenrechte, herausgegeben vom Arbeitskreis Menschenrechte im 20. Jahrhundert. Mai 2015, URL: www.geschichte-menschenrechte.de/schluesseltexte/diemenschenrechtspakte/, abgerufen am 6. März 2017, S. 2.
03. Negri, Antonio/Hardt, Michael: Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt/NewYork 2003, S. 22, 33f.
04. Vgl.: Kropotkin, Peter: Die Eroberung des Brotes. 2014 [1919], S. 46.
05. Kropotkin: Brot 2014, S. 178ff.
06. Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus. Lich 2015 [1911], S.139.
07. Ebd.: S. 142f.
08. Vgl.: MacIntyre, Alasdair: After Virtue. Notre Dame 1981; Rendueles: Soziophobie 2015, S. 159ff.
09. Landauer: Aufruf 2015, S. 39ff., 141.

Die Kritik am Gemeinde-Sozialismus

Der Strang der Kritik, dem sich dieser Versuch zuwendet, bezieht sich auf die Organisation der Beziehungen verschiedener Gemeinden zueinander. Anwendbar sind hier die programmatischen Argumente, die von europäischen Anarchistinnen in der Folge der Pariser Kommune und des Scheiterns der Ersten Internationale entwickelt werden: Diese richten sich zunächst gegen die bislang vorherrschenden kollektivistischen Entwürfe anarchistischer Organisationen, die auf Joseph Proudhon zurückgingen. Zentral waren in dessen Konzept Genossenschaften (für Produktion und Konsumption), die staatliche und kapitalistische Hierarchien ersetzen und untereinander durch marktförmigen Austausch verbunden sein sollten.[10] Die Bildung und Vernetzung zahlreicher solcher Genossenschaften sollte dabei hinreichendes Mittel zur Überwindung von Staat und Kapital sein, das einen gewaltsamen Umsturz überflüssig machte. Gemeinsamkeiten weist das Modell damit insbesondere zur Position Gustav Landauers auf, der auch eine Transformationsstrategie des Exodus verfolgte, in der sich unabhängige Gemeinden bilden sollten, wo immer es möglich sei. So könnten Staaten ausgehöhlt und schließlich überwunden werden.[11] Kropotkin hingegen wendet sich ausdrücklich gegen kollektivistische Ansätze zur Wirtschaftsordnung, schließlich ist das historische Moment der Kritik, das hier herangezogen wird, auf eine Popularisierung der anarchokommunistischen Positionen Kropotkins gegenüber denen Proudhons gerichtet. Nichtsdestotrotz ergeben sich vergleichbare kritische Einwände gegen das Modell der autarken Städte Kropotkins [12]:

»Da außerdem die verschiedenen Bodenanteile mehr oder weniger produktiv und die Arbeitswerkzeuge nicht alle von der gleichen Qualität sind, würde jeder versuchen, den besten Boden oder die besten Werkzeuge zu erhalten, ebenso wie er versuchen würde, den eigenen Produkten den größten Wert und den Produkten der anderen den kleinstmöglichen Wert zuzumessen, so dass die Verteilung der Werkzeuge und der Austausch der Produkte schließlich nach dem Prinzip von Angebot und Nachfrage erfolgen würden, was einen Rückfall in die Konkurrenz, in die bürgerliche Welt bedeuten würde.

Vor allem jedoch ist der [Gemeinde-Sozialismus] [...] unvereinbar mit der Anarchie; er bedürfte einer regulierenden und mäßigenden Macht, die jedoch unterdrückerisch und ausbeuterisch werden und den Weg zuerst zum korporativen und dann zum individuellen Eigentum bereiten würde.«[13]

Der Konflikt zwischen der Grundverfassung des Gemeinde-Sozialismus, der einer regulierenden Macht bedürfe, und der Unterdrückung, die eben diese Macht zugleich installiert, ist aber auch jenseits von Eigentumsverhältnissen interessant. Eine schlüssige Betrachtung von anderen Unterdrückungsformen, insbesondere Sexismus und Rassismus, fehlt in den herangezogenen Entwürfen. Zwar ist davon auszugehen, dass sowohl Landauer als auch Kropotkin progressive Positionen innerhalb des sie umgebenden Sexismus eingenommen haben, doch konnten sie ihn keineswegs überwinden. Frauen* wird in den Gesellschaftsentwürfen weiterhin der überwiegende Teil der Reproduktions- und emotionalen Arbeit zugeschrieben, meistaufgrund einer naturalisierten Eignung oder Zuständigkeit für diese Aufgaben.[14] Ähnliches ist für rassistische Positionen anzunehmen, jedoch findet sich hierzu überhaupt keine nennenswerte Positionierung. Derartige, an selbst- oder fremdbestimmte Eigenschaften von Personen anknüpfende Unterdrückungsformen sind für die Diskussion über Menschenrechte von erheblichem Interesse.

10. Grosche, Monika: Anarchismus und Revolution. Zum Verständnis gesellschaftlicher Umgestaltung bei den anarchistischen Klassikern Proudhon, Bakunin. Moers 2003, S. 25.
11. Ebd.: S. 29f.
12. Kropotkin: Brot 2014, S. 213f.
13. Malatesta, Errico: Programm und Organisation der internationalen Arbeiterassoziation, La Questione sociale, Florenz, Juni 1884 in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 43-44, zitiert nach: Bériou, Jean-Yves: Revolutionäre Theorie und historische Zyklen. Wien, 2016 [1975], S. 43-44. Zur Veranschaulichung habe ich im Zitat ›Kollektivismus‹ durch ›Gemeinde-Sozialismus‹ ersetzt.
14. Lohschelder, Silke u.a.: AnarchaFeminismus. Auf den Spuren einer Utopie. Münster 2009, S. 27 ff., 97ff.

Die Kritik am Gemeinde-Sozialismus

Um einen Ausgleich für diese Lücke zu finden, soll das internationale Recht herangezogen werden. In der bürgerlichen internationalen Rechtslehre gibt es eine ausführliche Diskussion dazu, aus welcher Quelle internationale Normen ihre Legitimität beziehen. Die Positionen zum Geltungsgrund des internationalen Rechts reichen von ›Staatswillenstheorien‹, positivistischen, naturrechtlichen und soziologischen bis zu dekonstruktivistischen Theorien.[15] Es ist jedoch festzustellen, dass diese Ansätze bislang keine befriedigende Erklärung für die Geltung des Völkerechts bieten konnten. Stattdessen wird angenommen: »[Im internationalen Recht] ist stets der Konsens der beteiligten Subjekte untrennbar mit seinem Gegenstand verbunden«.[16] Internationales Recht wird somit überraschenderweise als konsensbasiert und mandatierend[17] anerkannt.

Dabei ist zunächst die Kritik des Rechts zu berücksichtigen, wie sie insbesondere der heterodoxe als eine Kritik der Formalität des Rechts hervorgebracht hat, die insbesondere mit Paschukanis und Althusser verbunden wird.[18] Diese Rechtskritik setzt an der Spannung zwischen Abstraktheit und Generalität von Gesetzen an. Gesetze müssen einen gewissen Grad an Unbestimmtheit aufweisen, der in ihrem Anspruch auf Geltung über den Einzelfall hinaus fußt. Sie sind abstrakt und bedürfen einer Konkretisierung (der juristischen Subsumtion) um für die Beurteilung eines Einzelfalles aussagekräftig zu sein. Gleichzeitig sollen alle Fälle mit Hilfe der Gesetze beurteilt werden können. Sie sind also generell anwendbar. Auf diese Weise ist stets ein befehlender Eingriff des Souveräns legitimiert, der nicht als auf den Willen des Souveräns, sondern seine eigene Bindung an das Gesetz rückführbar angesehen werden muss.[19] Gleichzeitig ist der bürgerliche Staat, auch hinsichtlich der Rechtsbeziehungen der Individualsubjekte untereinander, insbesondere der Wirtschaftsbeziehungen, angewiesen auf allgemein geltende, unbestimmte Normen, um das Zustandekommen von übereinstimmenden Willenserklärungen – also Verträgen – absichern zu können. Denn einerseits muss für die Wirksamkeit solcher Übereinkünfte klar sein, dass sie rechtsförmig sind und damit Rechtsfolgen auslösen können; andererseits müssen die Normen, die dies garantieren, neutral sein gegenüber den Inhalten der Übereinkünfte.[20] »Diese Inhalte sind die Produktionsverhältnisse und ihre Wirkungen«.[21]

Ist diese Kritik anwendbar auf ein internationales Recht, wie es beispielsweise von Ipsen beschrieben wird? Zunächst fällt ins Auge, dass die marxistische Kritik offensichtlich ein inner-

staatliches, also a priori subordinierendes, d.h. unterordnendes Recht vor Augen hat. Krauth macht dies deutlich, indem hier von Beginn an die Perspektive auf einen Souverän eingenommen wird. Es scheint die unausgesprochene Annahme zugrunde zu liegen, ›Recht‹ entstünde überhaupt erst im Zusammenhang mit einem als legitim fingierten Gewaltmonopol, also mit einem Staat. Die Möglichkeit eines koordinierenden, d.h. gleichordnenden Rechts zwischen zumindest formal gleichen Akteurinnen wird nicht in Betracht gezogen.[22] Das hat Auswirkungen vor allem auf die Stichhaltigkeit des ersten der beiden Ansätze der Kritik. Denn es gibt im koordinierenden Recht keinen Souverän, der die Unbestimmtheit des Rechts zur Legitimierung der eigenen Gewaltsamkeit verwenden könnte. Die Anwendung und Durchsetzung beruht ebenso auf dem Konsens der beteiligten Subjekte, wie die Rechtserzeugung. Einer marktförmigen Gesellschaft entzieht derweil ein mandatsbasiertes Recht die Grundlage. Mandate legen ein bestimmtes Verhalten in einer bestimmten Situation fest und sind damit gegenüber dem Inhalt von Übereinkünften gerade nicht neutral. Vielmehr verliert ein Mandat seine Gültigkeit, sollte entweder vom festgelegten Verhalten abgewichen werden oder ein von der behandelten Situation abweichender Fall eintreten.[23]

15. Ipsen, Knut: Völkerrecht. München 2014, S. 7ff.
16. Ebd.: S. 14. [Hervorhebungen im Original].
17. Zu beachten ist hier die konkrete Fassung des Mandats: es bezieht sich nicht auf eine Repräsentationsinstanz, sondern auf einen Gegenstand. Somit ist der hier (und im Folgenden) anzuwendende Mandatsbegriff nicht als ein freies Mandat im Sinn repräsentativer Demokratien zu verstehen, sondern als ein auf die Erledigung bestimmter Angelegenheiten verpflichtendes, imperatives Mandat.
18. 18 Vgl.: Krauth, Stefan: Kritik des Rechts. Stuttgart 2013.
19. Ebd.: S. 17f.
20. Ebd.: S. 43ff.
21. Althusser, Louis: Gesammelte Schriften. Band 5, 2, Halbband, Über die Reproduktion. Hamburg 2012, S. 98, zitiert nach Krauth: Kritik 2013, S. 6.
22. Eine ideologiekritische, theoretisch ganz anders gelagerte Kritik des Völker-rechts bietet Gerhard Scheit an. Auch hier jedoch bleibt der Begriff der Souveränität zentral; ein Interesse über die politische und philosophische Realität von Gewaltverhältnissen hinauszudenken ist bei Scheit nicht festzustellen, Vgl.: Scheit, Gerhard: Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts. Freiburg 2009.
23. Demgegenüber kann eingewandt werden, die Sprachlichkeit und insbesondere Schriftlichkeit von Recht schließe es aus, nicht auslegungsbedürftige Normen zu erzeugen. Dieser Einwand ist stichhaltig. Er setzt aber immerhin engere Maßstäbe als das ideologische Postulat ›allgemeiner Gesetze‹. Weiterhin kann eine kritisch informierte Rechtsordnung auch die performativen Bedingungen der eigenen Erzeugung reflektieren und in den entsprechenden Konsens einbinden. Vgl.: Müller-Mall: Rechtserzeugung 2011, S. 256ff.

Menschenrechte für die befreite Gesellschaft

Wie müsste nun eine anarchistische interkommunale Menschenrechtsordnung gestaltet sein? Dazu müsste zunächst festgestellt werden, welche Bedingungen in einer freien Gemeinde die Herrschaft von Menschen über Menschen verhindern und wie diese Bedingungen über das Gemeinwesen hinaus abgesichert und durchgesetzt werden können.[24]

Entscheidende Bestandteile der Freiheit freier Gemeinden sind die Subsidiarität kollektiver Entscheidungsprozesse und die negative Eigentumsfreiheit (also die Freiheit von Eigentum, statt der Freiheit zum Eigentum). Beides wird eingefasst von einer kommunitaristischen Anthropologie, die eine Verschränkung der auf diese Weise gestärkten Rolle der einzelnen Person mit der für die Koordination der Lebensabläufe erforderlichen Gemeinschaftlichkeit sicherstellen soll. Von diesen Aspekten ist derjenige der negativen Eigentumsfreiheit am leichtesten in Form eines Rechtskonsenses denkbar. Gemeinden müssten darin garantieren, ihre Produktionsverhältnisse und kollektiven Entscheidungsprozesse so zu gestalten, dass es den Personen in den Gemeinden möglich ist, vollumfänglich an ihren sozialen Institutionen teilzuhaben, ohne eigenes oder fremdes Eigentum zu erzeugen. Erheblich schwieriger liegen die Dinge beim zweiten Grundsatz der Subsidiarität. Schließlich ist die Attribution von ›Betroffenheit‹ oder ›Verursachung‹, die zur Bestimmung zuständiger Entscheidungskörperschaften dienen könnten[25] weitgehend arbiträr. Ein Rechtskonsens in dieser Sache müsste geleitet sein von der Frage, was die Interessen der einzelnen Person sind, die durch die Gestaltung der Entscheidungsprozesse sichergestellt werden sollen. So müssten sich die Gemeinden darauf verpflichten, ihren Mitgliedern jederzeit die materielle Möglichkeit zu geben, an Entscheidungen mitzuwirken, von denen diese glauben, betroffen zu sein. Damit wäre es den Gemeinden möglich, eigene Vereinbarungen darüber zu treffen, ob es bspw. unterschiedliche Grade an Betroffenheit gibt, die in unterschiedlichem Gewicht der Mitwirkung verschiedener Personen resultieren könnten. Auf der anderen Seite besteht eine materielle Möglichkeit dann, wenn alle Mitwirkenden dieselben Entscheidungsmittel zur Verfügung haben: damit wäre die Wahl von Vertreterinnen mit freiem Mandat ausgeschlossen, da so die Wählerinnen über geringere Entscheidungsmittel (Stimmzettel) verfügen, als die Vertreterinnen (Teilnahme an der Debatte).[26] Die dritte Komponente des interkommunalen Rechtskonsenses müsste in einer Niederlegung kommunitaristischer Anthropologie bestehen, was die wohl größte Herausforderung darstellt.

Es ist fraglich, ob sich dies überhaupt jenseits reiner Deklaration in einen verbindlichen Konsens aufnehmen ließe, ohne völlig in Allgemeinplätze abzurutschen.[27] Die europäische Rechts- und politische Tradition bietet für die Formulierung dieses Verhältnisses möglicherweise keine geeigneten Begriffe an, was bspw. auch durch Landauers vagen Rückgriff auf den »Geist« illustriert wird. Derzeit verbleibt nur die Möglichkeit, dies als Desideratum für eine kollektivistische Rechtlichkeit festzuhalten.[28]

Ein menschenrechtlicher interkommunaler Konsens müsste über die Grundlagen der vorgestellten Entwürfe hinaus auch Unterdrückungsformen ausschließen, die bei Landauer und Kropotkin keine oder unbefriedigende Beachtung finden. Zwar könnten subsidiäre Entscheidungsstrukturen mit gleicher materieller Mitwirkungsmöglichkeit und eine kommunistische Wirtschaftsordnung einige der spezifisch staatlichen und kapitalistischen Formen von Sexismus, Rassismus und weiteren an Eigenschaften von Personen ansetzenden Unterdrückungsmechanismen aus der Welt schaffen.[29] Das bedeutet jedoch nicht, dass andere Erscheinungsformen dieser Mechanismen ebenfalls ausgemerzt wären. Um diesem Problem gerecht zu werden, müssten die den betreffenden Unterdrückungsformen zugrundeliegenden Strukturen genauer erläutert und durch einen adäquaten Rechtskonsens konterkariert werden. Auch dies kann im Rahmen des vorliegenden Versuchs nur als ein Desideratum markiert werden.[30]

Für die Durchsetzung der so garantierten Menschenrechte werden unter den am Rechtskonsens beteiligten Gemeinden sachlich bestimmte Mandate vergeben. Wird also festgestellt, dass eine der Gemeinden aus dem Rechtskonsens ausschert, können alle Gemeinden über Sanktionen beraten und ggf. ein entsprechendes Mandat vergeben. Dieses bezieht sich auf das spezifische Gebiet, in dem der Rechtskonsens missachtet wurde und kann von der Sendung einer Fachdelegation, dem Abbruch bestimmter Kooperationen bis hin zu Boykott oder Blockade von Gemeinden reichen. Natürlich wäre es jederzeit möglich, dass eine Gemeinde, die einem Teil des Rechtskonsenses zuwiderhandelt, sich entscheidet, den Konsens insgesamt aufzukündigen. Das würde allerdings bedeuten, alle daraus erwachsenden Vorteile zu verlieren, was in Anbetracht der erwartbaren Interdependenzen auch auf alltäglicher Ebene als erheblicher Einschnitt erscheint. Hier kann auch das bürgerliche Völkerrecht als Gegenbeispiel herangezogen werden: Signatarstaaten internationaler Verträge könnten sich grundsätzlich nach eigener Entscheidung aus Verträgen zurück-

ziehen, sobald sie negative Konsequenzen haben; dies tun sie jedoch in aller Regel nicht, da sie sonst auf der internationalen Ebene isoliert wären.[31]

Trotz aller offenbleibenden Fragen und dringend erforderlicher Ergänzungen und Erweiterungen der hier formulierten Gedanken können einige Schlussfolgerungen festgehalten werden. Durch eine Fassung des Rechtsbegriffes, in der Recht nicht auf einen Souverän für seine Erzeugung und Durchsetzung angewiesen ist, lässt sich einerseits der Kritik am Gemeinde-Sozialismus begegnen, dieser brächte notwendigerweise ein übergreifendes Staatswesen hervor. Gleichzeitig scheint auch die marxistische Rechtskritik einem konsensorientierten, mandatsbasierten Recht gegenüber nicht stichhaltig zu sein. Eine solche Rechtsform findet sich auf theoretischer Ebene bereits heute im internationalen Recht. Die dort niedergelegten Inhalte der Menschenrechte sind allerdings auf den Erhalt von Staat und Kapital ausgerichtet. Eine anarchistische Menschenrechtsordnung müsste im Unterschied dazu einen Konsens über die negative Eigentumsfreiheit und die materielle Subsidiarität von Entscheidungsprozessen fassen. Entwicklungsbedarf besteht für eine solche Rechtsordnung besonders in Bezug auf geeignete Begriffe der gegenseitigen Abhängigkeit von Person und Gemeinschaft sowie die Abwehr auch von auf selbst- oder fremdbestimmten Eigenschaften von Personen fußenden Unterdrückungsformen wie Sexismus und Rassismus.•

24. Aus der kritischen Perspektive von Scheit müsste hier eingewandt werden, dass die Souveränität eines Staates grundlegend daraus abgeleitet ist, anderen Staaten (d.i. anderen Souveränen) im ›Naturzustand‹ des Völkerrechts gegenüber-zutreten. Scheit findet die Begründung für seine Behauptung nur im Verweis auf ein Sprachbild bei Hobbes (Scheit: Weltsouverän 2014, S. 9, 132). Eine konkrete Erkundung des Gewaltverhältnisses, das laut Scheit das Fundament der Souveränität bildet, findet bei ihm – mit Ausnahme eines unreflektierten Rückgriffs auf Freud (Scheit: Weltsouverän 2014, S. 141ff.) – leider nicht statt, sodass für den vorliegenden Versuch wenig Hilfreiches daraus zu gewinnen ist.

25. Gemäß dem in der Rechtswissenschaft gängigen ›Betroffenenprinzip‹ oder ›Verursacherinnenprinzip‹ zur Zuschreibung von Zuständigkeit und Verantwortung.

26. Für die Diskussion der Praktikabilität anderer als repräsentationalistischer Entscheidungsprozesse siehe im Übrigen Burnicki, Ralf: Anarchismus und Konsens. Konsens als Entscheidungsbeispiel für eine herrschaftslose ›postmodernitäre‹ Gesellschaft. In: Mümken, Jürgen (Hrsg.): Anarchismus in der Postmoderne. Beiträge zur anarchistischen Theorie und Praxis. Frankfurt am Main 2005, S. 53-62, insbes. S. 61 (Fn. 36 u. 37).

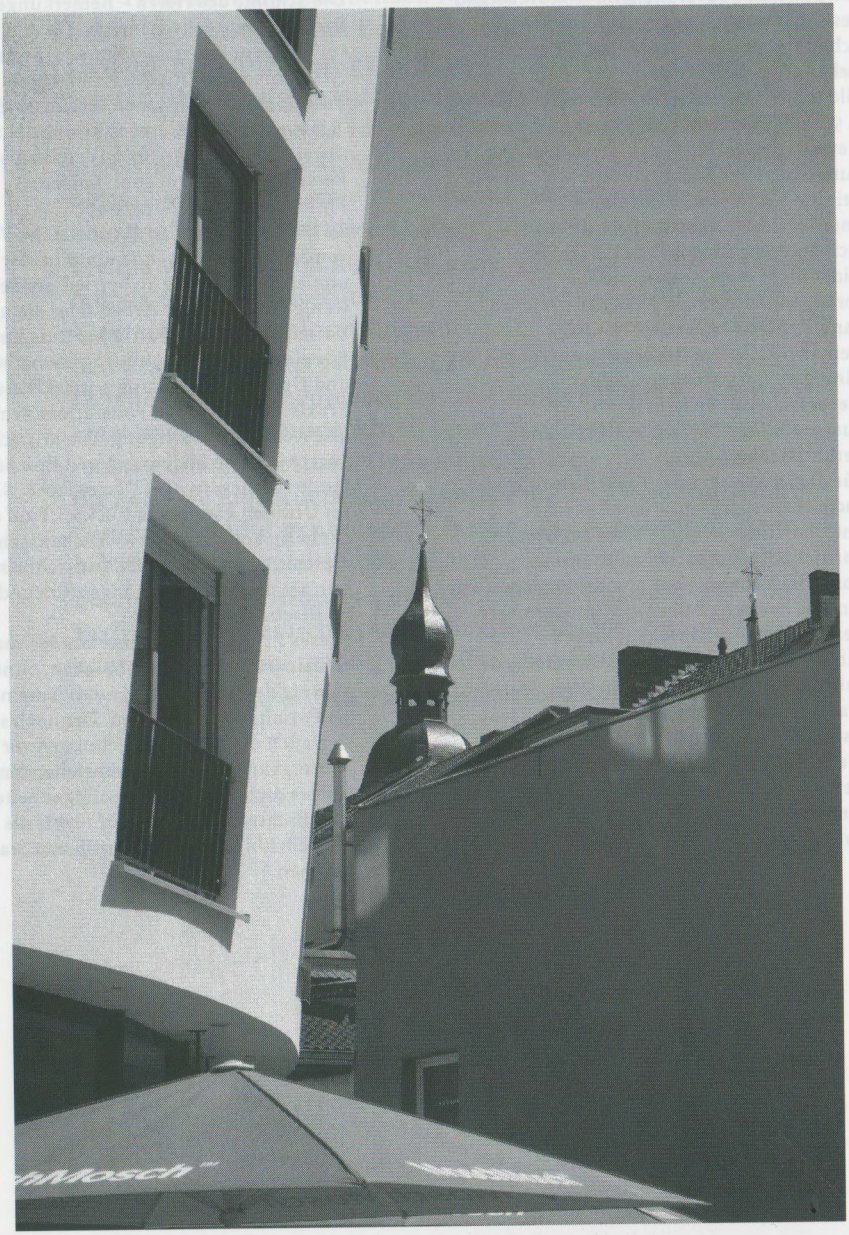
27. Die jedoch einen besonders mächtigen Herrschafts-mechanismus darstellen können, hierfür sei auf Krauth: Kritik 2013 verwiesen.

28. Für die zukünftige Auseinandersetzung damit lohnt sich ein Blick in außereuropäische Traditionen politischer Philosophie, vgl. stellvertretend für Viele Hountondji, Paulin J.: Die Stimme des Herrn – Bemerkungen zum Problem der Menschenrechte in Afrika. In: Dübgen, Franziska/Skupien, Stefan: Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen. Berlin 2016, S. 149-167 sowie Siame, Chisanga N.: ›Zwei Freiheitsbegriffe‹ aus afrikanischer Perspektive. In: Dübgen/Skupien: Philosophie 2016, S. 127-148.

29. Zu denken ist hier an die ungleiche Verteilung von Reproduktions- und emotionaler Arbeit, ungleichem Zugang zu befriedigender, wenig entfremdeter Arbeit oder die ungleiche Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen.

30. Für eine dafür instruktive Systematisierung und Operationalisierung antisexistischer Praxis vgl. Anarchist Federation: Feminismus und Konfliktbewältigung. Die britische anarchistische Föderation und ihre Safer-Spaces-Policy. In: Gai Dào 05/2016, S. 4. Im Übrigen könnte ein Rückgriff auf die derzeitig kodifizierten Menschenrechte in diesem Bereich wesentlich aufschlussreicher sein als im Bereich von Eigentum und politischer Mitwirkung.

31. Dieses Prinzip wird immer wieder von einzelnen Staaten durchbrochen, ohne dass sie deshalb in der Staatengemeinschaft als Pariahs gelten würden. Dennoch spielen sich auch diese Durchbrechungen vor dem Hintergrund eines weiterbestehenden Netzes diplomatischer Gepflogenheiten und Verpflichtungen ab, die auf nichts als der Selbstbindung der betroffenen Staaten beruhen.



Wider das Elend der Religionskritik

—*Frederike Hildegard Schuh*

Wenn Marx von der Religion als dem ›Geist geistloser Zustände[01] spricht, trifft er zwar das zentrale Problem der Religiosität – in ihr ist das Nicht-Verstandene und Unerträgliche der vorgefundenen Wirklichkeit schlecht aufgehoben ignoriert aber deren Zusammenhang mit Denktraditionen, die sich nicht aus ›der Religion‹ ergeben, sondern sich in Abhängigkeit von den je spezifischen Religionen durchaus unterschiedlich entwickelt haben und weiterhin entwickeln

Die Befriedigung des Bedürfnisses nach Transzendenz[02], das sich in der Religiosität vermeintlich erfüllt, steht der Realisierung eines tatsächlichen ›Reichs der Freiheit‹, in dem dieses Bedürfnis entsprechendder Individualität, die sich in ihm ausdrückt nicht nur im Weg – sie verhindert bereits die Reflexion auf das Bedürfnis selbst, in dem sie es zur Notwendigkeit, die sich aus der imaginierten Existenz höherer Mächte ergäbe, herabwürdigt.

Dabei darf eine entsprechende Kritik nicht übersehen, dass sich die Möglichkeit der Einzelnen ›ihre Subjektivität auf sich zu nehmen‹[03] erst in modernen Gesellschaften nicht nur für wenige privilegierte Individuen realisiert. Dass also die Aufklärung, die eng mit der jüdisch-christlichen Moral verbunden blieb, und die bürgerliche Gesellschaft, die in einem Abhängigkeitsverhältnis zur kapitalistischen Vergesellschaftung steht, gleichzeitig die Subjektivität produzieren, die über diese Verhältnisse hinausweisen kann.

Wie also hätte eine Religionskritik auszusehen, die sowohl der historischen, als auch der aktuellen Rolle der verschiedenen Religionen gerecht wird, die deren Überwindung nicht nur wünscht, sondern durch die Kritik möglich macht, und die trotzdem in der Lage ist, individuelle Religiosität auszuhalten? (Inwiefern) Wäre dies eine spezifisch anarchistische Religionskritik? Warum scheint diese auszubleiben?

01. Vgl.: Engels, Friedrich; Marx, Karl: Werke. Band 1. Berlin/DDR 1976, S. 378.

02. Transzendenz ist die Überschreitung der vorhandenen Wirklichkeit in der Reflexion auf deren vorgefundene Einrichtung in Konfrontation mit deren Potential. Mit Marx: Transzendenz begegnet uns im Reich der Freiheit, in Abgrenzung zum Reich der Notwendigkeit.

Die feinen Unterschiede

Zunächst, so scheint mir, muss treffende Religionskritik unterscheiden zwischen 1. Religiosität, 2. Theologie und 3. institutionalisierter Religion (bzw. Kirche).Denn die berechtigte Frage inwieweit Verständnis aufgebracht werden muss für die Bedürfnisse, die sich in Religiosität und in der Reflexion auf deren Inhalt und Organisation (Theologie) ausdrücken, führt allzu oft zur Affirmation der Religion, zur Sprachlosigkeit über religiöse Zumutungen, und zur Zurückhaltung gegenüber religiösen Befindlichkeiten, deren Verletzung um jeden Preis vermieden werden soll.

Gleichzeitig schlägt die konsequente Kritik institutionalisierter Religion immer wieder um in schlechte Polemik gegenüber jeglicher Religiosität und Blindheit gegenüber den ›feinen Unterschieden‹, die es wahrzunehmen und deren Ursprünge und Konsequenzen es zu verstehen gälte.

Denn die Einschätzung, dass sich in religiösen Vorstellungen immer das Bedürfnis nach absoluter Rechtfertigung bestimmter Vorstellungen – mithin um das Bedürfnis nach (spiritueller) Autorität – handelt, ist zwar richtig, lässt aber unreflektiert, woher dieses Bedürfnis stammt, was genau gerechtfertigt werden soll und warum ausgerechnet die je spezifische Religion dafür herangezogen wird. Diese Einschätzung ist exakt so wahr, wie sie trivial ist; ohne Analyse, ohne Konsequenz.

Dabei ist sie völlig unfähig, irgendeine argumentative Kraft zu entfalten: wer ihre Voraussetzung nicht sowieso schon teilt bzw. bereits von dem überzeugt ist, worauf sie hinweisen soll, wird sich von ihr nicht beeindrucken lassen.

Gerade dies aber hat Religionskritik zu leisten, darin besteht ihr Sinn; die Autorität institutionalisierter Religion nicht nur zurückzuweisen, sondern aufzuzeigen, warum sie zurückgewiesen werden muss.

Dafür reicht es eben nicht sich über sie lustig zu machen – auch wenn die *Gottespest* eine wirklich unterhaltsame Lektüre darstellt. Und dafür reicht es auch nicht darauf hinzuweisen, dass Religionen offensichtlich von Menschen entsprechend ihrer Bedürfnisse konstruiert wurden – auch wenn die Projektionstheorie richtig aufzeigt, welche Sehnsüchte das religiöse Bedürfnis motivieren und der Forderung, der Mensch möge das höchste Wesen für den Menschen werden, insbesondere aus anarchistischer Sicht, nur zugestimmt werden kann.

Um aber »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«[04], muss die Kritik diese Verhältnisse

konkret treffen: das heißt, wir müssen uns mit den gegenwärtigen Manifestationen der Religionen befassen.

Und das beinhaltet zwangsläufig, diejenigen, die sich mit diesen Manifestationen identifizieren, in ihren religiösen Befindlichkeiten zu kränken. Dabei kann und sollte Ihnen durchaus Achtung[05] entgegengebracht werden – allerdings nicht als *Gläubigen*, sondern als *Menschen*.

Dass dies betont werden muss, verweist bereits auf einen der wesentlichen Kritikpunkte an institutionalisierter Religion: das Menschenbild.

»Die Kritik der Religion endet (nicht nur) mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*«[06], sie beginnt auch mit genau der Einsicht, dass der Glaube an Entitäten, denen die Menschen sich unterzuordnen hätten, weil sie unter ihrer Herrschaft stünden und ihr Leben diesen Entitäten gefällig führen müssten, den Menschen, ihrem Verstand, ihrer Vernunft, Gewalt antut.

Sie beinhaltet die Einsicht Bakunins, dass »[W]enn Gott existiert, [...] der Mensch ein Sklave (ist); der Mensch kann und soll aber frei sein: Folglich existiert Gott nicht.«[07]

Weil der Mensch in der Sicht aller institutionalisierten Religionen nur als Aspekt der offenbarten Wahrheit, nur als Teil der jenseitigen Einheit, nicht aber als Individuum, als selbstständige und selbstbestimmte Person, erscheinen kann, *muss* sie zurückgewiesen werden.

Auch da, wo das religiös motivierte Menschenbild vermeintlich moralisches Verhalten, Barmherzigkeit und Vergebung befördert – die Würde des Menschen steht und fällt hier mit seiner Zugehörigkeit. Nicht den individuellen Menschen wird Würde zugesprochen, sondern ›dem Menschen‹ insofern er jenseitigen Entitäten unterstellt ist; wie er sich vor ihnen für sein Handeln rechtfertigen muss, rechtfertigen sie im Gegenzug seine Existenz und seine Ansprüche.

Gleichzeitig bleibt dieses Menschenbild gebunden an eine imaginierte, grundsätzliche Schuldhaftigkeit des Menschen. So unterschiedlich die diesbezüglichen Ausführungen und

03. Vgl.: Beauvoir, Simone de: Soll man de Sade verbrennen? Reinbek bei Hamburg 1964, S.103.
04. Engels/Karl: Werke 1 1976, S. 385.
05. Vgl.: Kellner, Manuel: Kritik der Religion und Esoterik – Außer sich sein und zu sich kommen.
06. Stuttgart 2015, S.12.Engels/Karl: Werke 1 1976, S. 385. [Hervorhebung im Original].
07. Bakunin, Michael: Gott und der Staat. 2016, S.17.
08. Vgl.: Johannes, 8, 7.

Begründungen der verschiedenen Religionen sind – ihnen allen istgemein, dass der individuelle Körper mit seinen Bedürfnissen überwunden werden muss, und damit auch die Individualität, die es eben nur als *verkörperte* gibt.

Wahrheit und Lüge im moralischen Sinne

Die Synthese dieser beiden Aspekte offenbart sich in der christlichen Vorstellung, dass nur ›wer ohne Sünde ist‹[08] den ›ersten Stein zu werfen‹ berechtigt sei: das individuelle Urteil ist gerade durch diese Individualität als Urteil diskreditiert, urteilendarf nur der überindividuelle Gott. Exemplarisch aufgehoben ist diese Vorstellung im Ausspruch ›only god can judge me‹ – das Urteil anderer Menschen ist eine Anmaßung gegenüber der göttlichen Gerichtsbarkeit, und muss im Gegensatz zu jener nicht akzeptiert werden.

Genau die körperliche Begrenztheit und Bedingtheit, mitsamt den Ängsten, Bedürfnissen und Trieben, die aus ihnen folgen, sind es, die von der Religion kanalisiert und gebändigt werden. In diesem Sinn spricht der Theologe Kurt Appel von der Religion als ›Affektverwaltung‹. Die konkrete Ausgestaltung dieser ›Affektverwaltung‹ stellt sich in den verschiedenen institutionalisierten Religionen sehr unterschiedlich dar; sie reicht von Verboten bestimmter Bedürfnisse und Triebregungen, über die Legitimation spezieller Formen der Triebabfuhr, denen dann oft auch noch Heiligkeit zukommen soll – entweder insofern ihnen diese direkt zugesprochen wird, z.B. im ›Sakrament der Ehe‹, oder sie eingebunden werden in ›heilige‹ Rituale –, über genau definierte Bußpraktiken, bis hin zum Mord an denjenigen, die sich diesen Regeln nicht beugen – und an denen somit die eigenen Triebregungen und Zweifel bestraft und bewältigt werden können.

›Affektverwaltung‹ bedeutet also im ersten Schritt ›Affektunterdrückung‹ und im nächsten die Monopolisierung positiv sanktionierten Auslebens dieser Affekte. Dabei lässt sich rekonstruieren, dass viele der Verbote und Gebote, die damit in Zusammenhang stehen, eine wichtige Rolle innerhalb der sozialen Gemeinschaften in denen sie entstanden, spielten.

Mit dem Argument, dass dem heute noch so sei, dass die Bedürfnisse nach Transzendenz, großen Erzählungen und geteilten Traditionen und Riten am besten durch Religion zu befriedigen seien, und diese dabei auch noch sinnvolle moralische Verhaltensregeln aufstellen, wird bis heute für die prominente Rolle institutionalisierter Religion argumentiert – siehe die überall geteilte Begeisterung für die ›goldene Regel‹.

So wenig an der ›goldenen Regel‹ als solcher auszusetzen ist, so wenig ist einsichtig, warum diese der Rückversicherung durch die Religion bedürfen sollte. Denn: »[D]ie Verbindlichkeit der Moral beruht auf Einsicht, nicht auf Gehorsam.«[09]

Das heißt, moralisches Verhalten ist gerade dadurch moralisch, dass es nicht an einem konkreten – ob diesseitigem oder jenseitigem – Zweck orientiert ist, sondern sich aus sich selbst heraus rechtfertigt, und nicht irgendeiner ›höheren‹ Autorität bedarf. Umso interessanter ist, warum es gerade diese Argumentation ist, die sich ungebrochen großer Beliebtheit erfreut.

Einerseits ist auffällig, dass diese Einschätzung – der Glaube an eine bestimmte Religion motiviere bei ihren Anhängerinnen moralisch(er)es Verhalten – den historisch-empirischen Tatsachen mehr als eindeutig widerspricht. Im Namen eigentlich aller Religionen wurde und wird weiterhin Unterdrückung, Herrschaft, Ausbeutung, Mord und Totschlag gerechtfertigt. Andererseits gilt z.B. das Christentum noch bei Hegel – der wie kein anderer die geistigen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur erfasst sondern auch immer wieder infrage gestellt hat – als ›Grundlage des sittlichen Bewusstseins‹[10]. Damit wird der Religion gewissermaßen die Funktion eines kollektiven internalisierten schlechten Gewissens zugeschrieben, das auch diejenigen Bereiche des Lebens durchdringt, die ein liberaler Staat unangetastet lassen soll und muss. Inwiefern Hegel dabei eine gewisse Distanz gegenüber solchen Überlegungen zugesprochen werden kann – unter anderem weil er sich in anderen Schriften abweichend zu dieser Frage äußert – ist unerheblich, denn in jedem Fall hat er damit gezeigt, wie es sich aus der Perspektive des bürgerlichen Staates selbst darstellt.

Die Rolle der institutionalisierten Religion für den modernen bürgerlichen Staat ist sozusagen die Einschwörung auf einen gemeinsam geteilten Ursprungsmythos, auf Basis dessen »Nichtverwandten das Gefühl (vermittelt wird), eine Familie zu sein«[11], für die es einzustehen gilt und vor denen die Einzelne sich im Namen der Religion zu verantworten hat. Diese Integrationsleistung kann der Staat nur als totaler erreichen, es handelt sich bei dieser Delegierung also quasi um eine eigene Spielart der Gewaltenteilung. Daraus wird ersichtlich, warum institutionalisierte Religionen immer wieder von vermeintlich progressiven Bewegungen adressiert werden, und diesen Ruf auch gerne annehmen: jene Gewaltenteilung beinhaltet ein gewichtiges Konkurrenzverhältnis zwischen institutionalisierter Religion und moderner Staatlichkeit. Das heißt, dass Religion durchaus als Verbündete gegen den

Staat erscheinen kann, wo dieser in ihren Herrschaftsbereich eindringt, ihre Legitimation infrage stellt, oder die Individuen zu sehr ihrem Geltungsbereich entzieht; wobei es sich dabei durchaus um Eingriffe handeln kann, die auch aus antikapitalistischer / staatskritischer / anarchistischer Sicht zu kritisieren sind. Hinzukommt, dass die Theologie – die sowohl Reflexion auf die Religiosität, als auch auf die jeweilige Institutionalisierung der Religion ist – sich als durchaus anschlussfähig für basisdemokratische und antikapitalistische Anliegen erwiesen hat, wie es sich exemplarisch an der Befreiungstheologie zeigt. Denn in einem Konkurrenzverhältnis steht die Religion nicht nur zum Staat, sondern insbesondere auch zum Kapitalismus. Dieser bedroht mit seiner Zwecklogik nicht nur ganz allgemein die Fragen nach dem Sinn, nach der Selbstbestimmung des Menschen und nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, sondern auch deren spezifisch religiöse Formulierungen und Antworten. (Allerdings hat das Christentum mit dem Calvinismus auch darauf gewissermaßen eine passende Antwort gefunden.) Auch diese Frontstellung gab und gibt Anlass, die Religion als Mitstreiterin gegen die kapitalistische Ordnung misszuverstehen; daran allerdings, dass diese Gewaltenteilung jederzeit auch wieder zurückgenommen werden kann, und dass dies nicht wünschenswert sein kann, erinnert nicht nur ganz konkret das theokratische Regime im Iran, sondern auch der in allen Religionen (fort-)wirkende Machtanspruch.

09. Binder, Alfred: Religion. Eine kurze Kritik. Aschaffenburg 2014, S.106f.
10. Vgl.: Hegel, G.W.F: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Frankfurt am Main 2015, S.417ff.
11. Binder: Religion 2014, S.81.
12. Vgl.: Adorno, Theodor W.: Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt am Main 1973, S.288, 292.

Ein wenig hebt sie diese ewig quälende Sterblichkeit auf

Zusammenfassend lässt sich aus dem bisher gesagten folgern, dass Religion die Institutionalisierung einer gemeinschaftlich-spezifischen Interpretation der Welt als Teil einer transzendentalen Ordnung ist. Entsprechend dieser transzendentalen Ordnung stellt sie sich als Sinnstiftung und Ordnungsentwurf von Gesellschaft dar. Als Teilnehmerin einer Religion werde ich demnach verschiedener Dinge versichert:

1. ich bin nicht allein mit meinem Bedürfnis nach einer Interpretation der Welt,
2. ich bin nicht allein mit meiner spezifischen Interpretationder Welt,
3. es gibt eine transzendentale Ordnung
4. diese transzendentale Ordnung sichert den Sinn meiner Existenz,
5. diese transzendentale Ordnung sichert eine innerweltliche Ordnung, und
6. solange ich diese innerweltliche Ordnung realisiere und aktualisiere, habe ich Teil an der transzendentalen Ordnung und sichere meinen Zugang zum Paradies / zur Erlösung.

Damit scheint geklärt zu sein, welche Bedürfnisse der Sehnsucht nach Religiosität zugrunde liegen. Allerdings bleibt unklar, warum 1. und 2. zu 3.—6. und darüber hinaus führen sollten. Die wahrscheinlichste Erklärung dürfte gerade im Machtanspruch der institutionalisierten Religion liegen; denn dem autoritären Charakter, der mit der Religiosität korreliert, liegt weniger am bestimmten Inhalt der Religion, sondern an deren Autorität[12] – einerseits ist mit dem Glauben an eine jenseitige Vergeltung dem autoritären Strafbedürfnis genüge getan, und die eigene Verortung auf der Seite des ›Guten‹ versichert, andererseits hebt die Ursprungserzählung die ewig quälende Frage nach dem »Warum?« auf. Das religiöse Bedürfnis ist also zunächst ein allzu menschliches: in ihm artikulieren sich die grundsätzlichen Fragen der Menschen an die Zufälligkeit und Absurdität der Existenz. Allerdings wird durch die Systematisierung und Kanonisierung der darauf möglichen Antworten und ihrer Implikationen, kombiniert mit der Festlegung auf bestimmte Rituale, die den Zugang zu diesen Antworten vermitteln sollen, und dem allzu weltlichen Machtanspruch gerade die Verbindung zu diesen Fragen abgebrochen. Gleichzeitig ist damit die Konkurrenz und infolgedessen gewaltsame Auseinandersetzungen um Machtansprüche zwischen den verschiedenen Systematisierungen, also den verschiedenen institutionalisierten Religionen, besiegelt, denn »[W]o Gott gegen Gott steht, steht Recht gegen Recht [...].«[13]

Der Ursprung einer Illusion

Dieses Konkurrenzverhältnis manifestiert sich aber nicht erst durch die Religionen, sondern liegt ihrer Institutionalisierung bereits zu Grunde. Exemplarisch kann dies für den Islam gezeigt werden; »[A]nfänglich stillte er das Bedürfnis der Araber nach einem eigenen oder besonderem Glauben und wird auf alle Zeit mit ihrer Sprache und den folgenden eindrucksvollen Eroberungen assoziiert, [...]. Doch bei näherer Untersuchung entpuppt sich der Islam als eine offensichtliche und ungeordnete Reihe von Plagiaten, die sich nach Belieben aus früheren Büchern und Traditionen bedient. [...] Der Prophet starb mach unserem ungefähren Kalender im Jahre 632. Der erste Bericht über sein Leben wurde ganze einhundertzwanzig Jahre später von Ibn Ishak niedergeschrieben, ging aber im Original verloren, sodass der Text nur in einer neu formulierten Version des im Jahr 834 verstorbenen Ibn Hisham vorliegt. [...] Anders als Jesus, der offenbar sehr rasch wieder zur Erde zurückkehren wollte und von dem – ohne Dan Brown zu nahe treten zu wollen – keine Nachkommen bekannt sind, war Mohammed ein General und Politiker, der, obwohl anders als Alexander von Mazedonien mehrfacher Vater, keine Verfügung über seine Nachfolge hinterließ. Unmittelbar nach seinem Tode begannen die Führungsstreitigkeiten, und der Islam durchlief seine erste große Spaltung in Sunniten und Schiiten, ehe er sich überhaupt als Glaubenssystem etabliert hatte. Ohne in diesem Schisma Position beziehen zu müssen, lässt sich sagen, dass mindestens eine der beiden Interpretationsschulen im Irrtum sein muss. Und dass der Islam zunächst ein irdisches Kalifat mit rivalisierenden Führungsanwärtern war, kennzeichnet ihn von Anfang an als menschliches Konstrukt.«[14]

Auch für andere Religionen können solche Entstehungszusammenhänge nachgezeichnet werden. Die narzisstische Befriedigung stellt sich somit nicht nur als Aspekt institutionalisierter Religion heraus, sondern als ihre Triebfeder, als Impuls, der sie überhaupt erst nötig macht. Dabei spielt auch wieder ihre Fähigkeit zur Integration unterschiedlichster Bevölkerungsgruppen eine Rolle, denn »[N]icht nur die bevorzugten Klassen, [...], sondern auch die Unterdrückten können an ihr Anteil haben, indem die Berechtigung, die Außenstehenden zu verachten, sie für die Beeinträchtigung in ihrem eigenen Kreis entschädigt.«[15], wobei die Unterwerfung unter die religiösen

Gebote auch eine Anspruchshaltung dieser gegenüber bedingt, das heißt je strenger sich die Einzelne an die religiösen Gebote hält, umso stärker identifiziert sie sich mit der Religion, und desto hartnäckiger wird sie darauf bestehen, dass ihr im Namen der Religion die erwünschte Befriedigung ermöglicht wird.[16]

Die Tinte Wie bereits erwähnt geht es in der Theologie um die Reflexion auf den Zusammenhang von Religiosität und institutionalisierter Religion, darüber hinaus aber auch um die Reflexion auf die Religion als ›Kulturleistung‹, auf den Zusammenhang von Religion, Kultur und Moral. Dabei erscheint Theologie immer in Bezug auf eine bestimmte Religion, muss sich dieser gegenüber aber nicht dogmatisch verhalten. So hat z.B. die christliche Theologie verschiedenste Deutungen der *Genesis* hervorgebracht, die die *Erbsünde* als Menschwerdung des Menschen begreifen; Erkenntnisfähigkeit und freier Wille bringen notwendig Verantwortung und das ständige Potential der Schuld mit sich, von denen die Menschen sich nicht frei machen können. Die Kernaussage dieser Erzählung ist somit: Es gibt keine unschuldige Identität, deal with it. Allerdings entstehen diese Deutungen immer in Auseinandersetzung mit der Philosophie bzw. der Religionsphilosophie, und in Abhängigkeit von allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen; der Verdacht ist berechtigt, dass der Theologie dabei die Rolle zukommt, die Institutionalisierung der Religiosität in der Religion zu rechtfertigen, und diese Rechtfertigung der jeweiligen historischen Situation anzupassen.

Dabei ist auffällig, wie eng die Entwicklung der Theologie mit der sozialen Realität in ihrem jeweiligen Geltungsbereich verbunden ist; erscheint uns das Christentum in westlichen Industrienationen als weitestgehend tolerant und in seinem Wirkungskreis begrenzt, so werden in afrikanischen Ländern immer noch Völkermorde an und die Verfolgung von Andersgläubigen in seinem Namen gerechtfertigt – wozu sich der Vatikan traditionell mindestens ausschweigt.[17]

13. Kellner: Kritik 2015, S.15.
14. Hitchens, Christopher: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet. München 2009, S.160.
15. Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion. In: ders.: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt am Main 1993, S.117.
16. Vgl.: Ebd. S.123.
17. Vgl.: Hitchens: Kein Hirte 2009, S.232ff.
18. Vgl. Weber, Max: Zwischenbetrachtungen: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: Ders: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr, S.53ff.

Gleichzeitig manifestieren sich die Unterschiede zwischen den gelebten Religionen wesentlich durch die Unterschiede in der Möglichkeit der Reflexion auf sie; so ist das Verständnis des Koran im Islam immer noch bestimmt von der Vorstellung, dass es sich dabei um das buchstäbliche Wort Gottes handelt, das weder der Kontextualisierung noch der historisch-kritischen Interpretation bedarf, und ewige Gültigkeit hat. Dabei regt sich an verschiedenen Stellen Widerstand gegen diese Tradition und insbesondere feministische Musliminnen fordern eine Reform des Islam im Namen einer historisch-kritischen (und feministischen) Lesart des Koran.

Fuck the pain away

Darin befindet sich ein Hinweis auf den Kern der ›Affektverwaltung‹, die die institutionalisierten Religionen leisten: die Normierung von Sexualität und Geschlechterverhältnis, die durchgehend patriarchal organisiert wird und auf die Kanalisierung der Sexualität zielt.

Einerseits geht es dabei um die Begrenzung der Sexualität auf den Zweck der Fortpflanzung, also um eine Bevölkerungspolitik, die den eigenen Machtanspruch stützen soll, indem die Anhängerinnen dafür in Dienst genommen werden fleißig mehr Anhängerinnen zu produzieren.

Andererseits steht die Religion auch zur Sexualität gewissermaßen in einem Konkurrenzverhältnis, insofern Sexualität, wo sie zur Erotik sublimiert wird, gerade über die Alltäglichkeit und Natürlichkeit der Reproduktion hinausgeht, und zum Selbstzweck wird, der sich dem Einfluss der Religion entzieht. Die ›Grenzenlosigkeit der Hingabe‹ wird zum ›einzigartigen Sinn‹, und tritt damit in Konkurrenz zur Erlösungsmoral.[18]

Die Religion verzögert und verhindert also nicht nur soziale und politische Entwicklungen, von denen sie ihren Machtanspruch bedroht sieht[19], bzw. die im Widerspruch zu ihren Regeln stehen, sie steht auch der individuellen Auseinandersetzung mit den eigenen Bedürfnissen entgegen, indem sie diesen ihre Berechtigung abspricht.

So sieht Christopher Hitchens die zwanghafte Beschäftigung mit der Jungfräulichkeit im islamischen Diskurs als Resultat der rigiden Unterdrückung jeglicher sexueller Regungen;

»Die jungen Leute leiden nicht unter dem Problem, dass sie sich Jungfrauen wünschen, sondern dass sie Jungfrauen sind. Ihre emotionale und psychische Entwicklung wird im Namen Gottes irreparabel gestutzt und die Sicherheit vieler anderer Menschen als Folge dieser Entfremdung und Deformation bedroht.«[2]

Der Ausgang aus der Unmündigkeit

Die Vorstellung, dass institutionalisierte Religionen als Verbündete gegen den bürgerlichen Staat fungieren könnten, darf angesichts all dessen nicht übersehen, dass das Ziel dabei ein wesentlich anderes ist; die Religion will den bürgerlichen Staat nicht auf heben, um die befreite Gesellschaft einzurichten, sondern um den Staat als Konkurrenten zu entmachten und sich selbst an dessen Stelle zu setzen.

Institutionalisierte Religion ist daher nicht deswegen zu überwinden, weil sie ›irgendwie‹ Autorität beansprucht, sondern wegen der Art wie sie Autorität beansprucht, und worüber. Sie beansprucht Autorität über die Einzelne und ihre Subjektbildung; sie beansprucht Autorität über das Allerintimste, die Auslebung von Sexualität und Begehren; sie beansprucht Autorität über die Legitimität von gesellschaftlichen Organisationsformen – und das tut sie in ihren verschiedenen Manifestationen bis heute auch durch den Aufruf zum und die Legitimierung des Mords an Nicht- und Andersgläubigen.

Dass dezidiert anarchistische Religionskritik über den abstrakten Vorwurf der Autorität nicht hinauskommt – siehe die Debatte um das Buch *Christlicher Anarchismus* von Sebastian Kalicha in der *Gai Dao* – zeigt auf, dass der Widerspruch, der durchaus zwischen Staat und Religion besteht, gar nicht mehr gesehen wird; dass die Beschäftigung mit den konkreten, aktuellen Zumutungen der Religionen ausbleibt; und dass zumindest im deutschsprachigen Raum gar nicht mehr verstanden wird, welche außerordentlich große Rolle Religionen immer noch für das Leben und im Leben unfassbar vieler Menschen spielen, und dass es mehr als geboten ist, sich mit jenen von ihnen zu solidarisieren, die auf Reformen drängen, die Autorität der Religion zurückweisen, und die für Säkularisierung eintreten – und damit ihr Leben aufs Spiel setzen.

Der Fluss des Werdens

Die Religion – und damit ist sie die Ideologie par excellence, auch darin ist Marx recht zu geben – hält die ›ewige Bewegtheit des Lebensprozesses‹, die Ungewissheit und die Pluralität der Perspektiven, die eine befreite Gesellschaft kennzeichnen würde, schlicht nicht aus. Alle innerweltlichen Phänomene müssen integriert werden in die religiöse Weltsicht; ob ihnen dabei Gewalt angetan wird, lässt die Religion kalt. Sie unterdrückt damit, worum es dem Anarchismus immer schon zentral ging: das Individuum. Sie gliedert die Einzelne ein in das religiöse

Kollektiv, bestimmt durch vermeintlich transzendente Autoritäten, gerechtfertigt als Einzelne nur durch die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft.

Aber »[D]er Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muß hinaus ins ›feindliche Leben‹.«[21] Nur in der Auseinandersetzung mit der eigenen Begrenztheit und Bedingtheit kann wahre Autonomie entwickelt werden; nur in der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Zwängen entsteht die Perspektive auf umfassende soziale und politische Freiheit – ohne die Auseinandersetzung mit der Religion bleibt die Gesellschaft ungerecht, autoritär, spießig, langweilig, banal und deprimierend[22], denn die religiösen Strukturen verschwinden nicht einfach, weil wir sie ignorieren. Das eindrücklichste Beispiel dafür ist die massiv erstarkte Rolle der russisch-orthodoxen Kirche nach dem Zusammenbruch der UDSSR.•

»Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr voll gesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.«

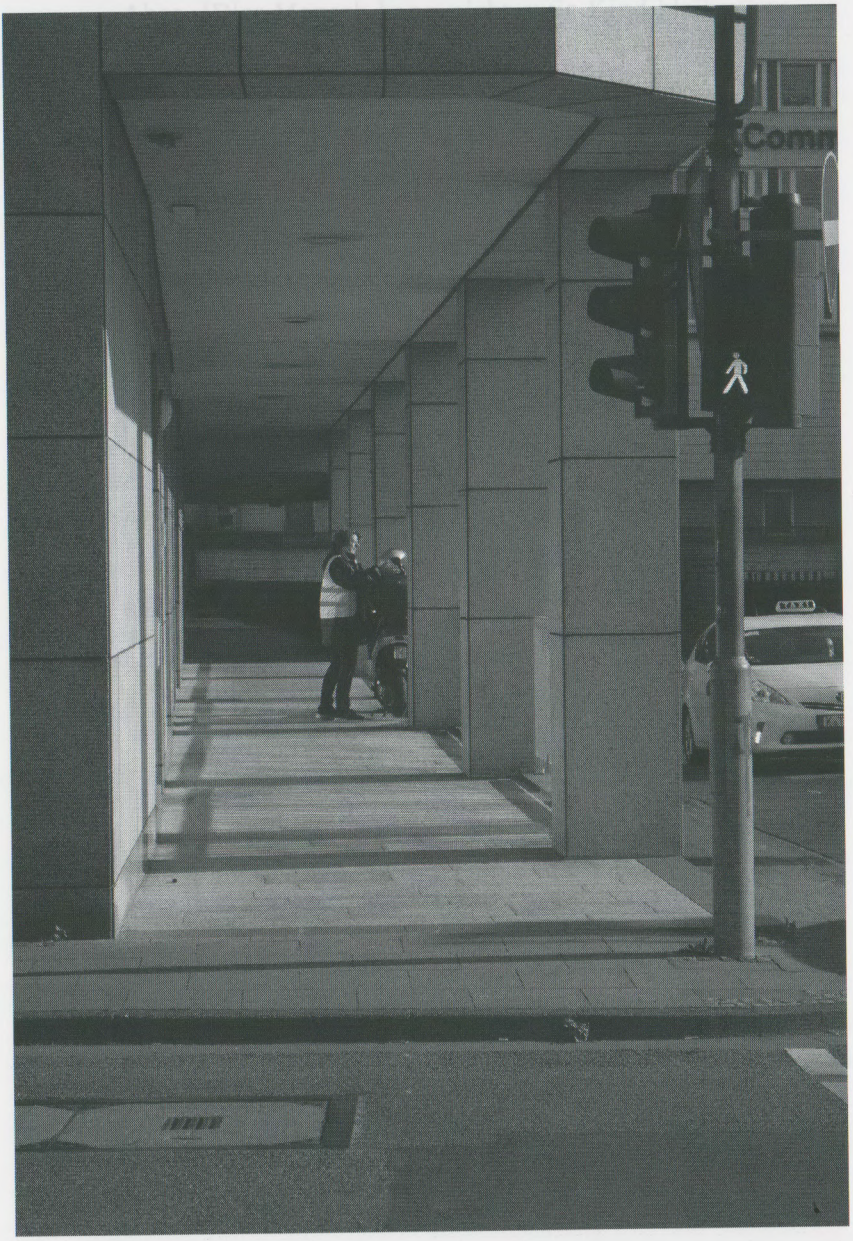
—Walter Benjamin

19. Vgl.: Binder: Religion 2014, S.52.
20. Hitchens: Kein Hirte 2009, S. 274f.
21. Freud: Zukunft 1993, S.151.
22. Vgl. Loick, Daniel: Anarchismus zur Einführung. Hamburg 2017, S.37.

Herrschaft in Zeiten sozialer Medien

[illegible] erkämpft wurden. Man hat sich vielleicht an den Stand der Dinge gewöhnt und diesen als selbstverständlich akzeptiert, daher erscheint die aktuelle Ausweitung des Zugriffs als

Kollektiv, bestimmt durch vermeintlich transzendente Autoritäten, gerechtfertigt als Einzelne nur durch die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft.



Herrschaft in Zeiten sozialer Medien

—Max F. J. Schnetker

Es ist heute geradezu ein Gemeinplatz, dass die Individuen durch ihr Eingespanntsein in die digitalen Netzwerke überfordert sind. Insbesondere das Aufbrechen der überkommenen Einteilung der Lebensbereiche in Arbeit und Freizeit durch die Möglichkeit ständig für jeden erreichbar zu sein, erfährt allerorten Kritik: vom kulturpessimistischen Feuilleton bis zum Aldi-Prospekt der moniert, dass man das Einfachsein verlernt habe. Im Vergleich zur Taktung die der soziale Lebensvollzug den Subjekten heute abfordert, wird der Discounter scheinbar zur Insel der Ruhe in einer hektischen Welt.

Doch falsch ist hier nicht erst das Versprechen, in der Geborgenheit neonbestrahlter Kaufhallen das verlorene Urvertrauen wiederzufinden. Falsch sind nicht erst die vorgestanzten Antworten und Welterklärungen aus der Feder von Kulturarbeitern und Werbetreibenden, falsch ist schon die zugrundeliegende Darstellung des Problems. Denn wer die Einteilung von Lebensbereichen wie sie gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in den industrialisierten Gesellschaften üblich war, als eine ursprüngliche und Gewordene entwirft, die erst durch das Eindringen von Facebook und Smartphones als technologischer Zugriff des Gemachten durcheinander geworfen wird, betrügt sich selbst. Die Vorstellung eines früheren gesellschaftlichen Zustandes als eines noch unbeschädigten ist immer Betrug, und sie ist es auch hier.

Bei den neuen Formen sozialtechnologischer Zurichtung handelt es sich eben nicht um einen präzedenzlosen Umbruch, sondern um die neueste Stufe einer in Intervallen ablaufenden Entwicklung. Die Mobilisierung der Kultur und ihrer technologischen Vermittlung für die Zurichtung der Subjekte auf die Erfordernisse kapitalistischer Produktion und Konsumtion sind eben nicht erst mit Facebook in die Welt gekommen.

Zwar sind die technologischen Möglichkeiten radikal neu, aber die Grenzen, die durch ihre Nutzung überschritten werden, sind nur die Demarkationslinien, die im vorherigen Zyklus des Konfliktes um Autonomie und Zurichtung erkämpft wurden. Man hat sich vielleicht an den Stand der Dinge gewöhnt und diesen als selbstverständlich akzeptiert, daher erscheint die aktuelle Ausweitung des Zugriffs als

unvorhergesehener Angriff. Um sich aber ein Bild der aktuellen Form der Zurichtung zu machen, das für emanzipatorische Kämpfe informativ sein kann, ist es nötig sie in ihrer Kontinuität zu begreifen. Dazu kann man auf die Kritik zurückgreifen, die von Zeitgenossen früherer Zyklen geübt wurde. Für Anarchistinnen lohnt es sich dabei, einen Blick in die kritische Theorie zu werfen. Die Kritik an der Kulturindustrie, die von Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung entworfen wurde, ist bis heute wegweisend für die Kritik der kulturellen Seite der Zurichtung auf kapitalistische Verhältnisse. Diese kann allerdings nicht einfach eins zu eins auf die heutigen Verhältnisse übertragen werden. Denn bei den Phänomenen, an denen sich die Kritik festmacht, handelt es sich um die ersten Gehversuche des Radios, Kinoproduktionen, die heute zum Teil als Klassiker betrachtet werden, oder Jazzmusik. Insbesondere die Filme jener Zeit, an denen Horkheimer und Adorno kleinschrittig aufzeigen, dass es sich bei ihnen um minutiös geplante Manipulationskonstrukte handelt, werden heute meistens als liebenswert plump und altmodisch wahrgenommen. Auch die Bedingungen der Kulturproduktion sind heute völlig andere als in den vierziger Jahren. Als Kulturindustrie bezeichnen Horkheimer und Adorno die damals aufkommenden Massenmedien, in denen einige wenige Sender einer Masse von Empfängern gegenüberstehen. Diese Kommunikationsstrukturen gibt es zwar heute auch noch, sie wurden durch das Fernsehen sogar noch weiter verschärft, was insbesondere Adorno in späteren Texten aufgegriffen hat.[01] Inzwischen ist aber eine völlig andere Form der technisch vermittelten Kulturproduktion entstanden. Das Internet und insbesondere die einfach zu bedienenden Oberflächen der sozialen Medien ermöglichen es prinzipiell jeder, sich an der Schaffung von Populärkultur zu beteiligen. Während früher nur einige Großkonzerne unter hohem Kapitalaufwand die Möglichkeit hatten, ein globales Publikum zu erreichen, kann das heutzutage vom Küchentisch aus erledigt werden. Es stellt sich also die Frage welche Elemente der in der *Dialektik der Aufklärung* vorgebrachten Kritik hilfreich bei dem Versuch sind, sich das Gemacht-Sein der heutigen sozialen Medien zu erschließen.

01. Vgl. Adorno, Theodor W.: Prolog zum Fernsehen, in: Eingriffe – Neun kritische Modelle. Frankfurt am Main 1963, S.75
02. Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 1988, S. 129.
03. Ebd.: S. 129.

Kontinuitäten Ein Element der Kritik, dass nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat, ist das Verhältnis von Technik und gesellschaftlicher Macht, dass Adorno und Horkheimer ihrer Analyse zugrundelegen. Man könnte schließlich, wie es auch heute gerne getan wird, gesellschaftliche Entwicklungen von der Technik her erklären. Nach diesem Paradigma hätte die technische Entwicklung ihrer Zeit das Aufkommen der Kulturindustrie ermöglicht. Analog dazu wird heute oft behauptet, dass der engere Zugriff auf die Individuen erst durch die technischen Innovationen des Internets verursacht würde. Horkheimer und Adorno wenden sich entschieden gegen eine solche, scheinbar neutrale Sichtweise auf die Wirkung von Technologie. Denn in die Technologie sei die Rationalität der Herrschaft bereits eingeschrieben: »Verschwiegen wird dabei, daß der Boden, auf dem die Technik Macht über die Gesellschaft gewinnt, die Macht der ökonomisch Stärksten über die Gesellschaft ist.«[02] Gegen eine einseitige Analyse, die die gesellschaftliche Entwicklung nur als zwangsläufige Folge von technischer Machbarkeit betrachtet, setzen sie eine dialektische Sichtweise, nach der sich gesellschaftliche Strukturen und die konkrete Form des technologischen Fortschritts gegenseitig bedingen.

Somit sei die prägende Eigenschaft der Kulturindustrie nicht die Form ihrer technologischen Vermittlung, sondern, dass sie Kultur offen nach der Logik des Geschäfts organisiere. In der Kulturindustrie würden die Verkaufszahlen eines Kulturgutes zum alles entscheidenden Merkmal seiner Qualität. Die technologische Verfeinerung der Verbreitungsprozesse sei dabei Mittel zu diesem Zweck, nicht Ursache der Entwicklung. Das Paradigma technologisch unterstützter Effizienzmaximierung wirke sich auch auf den Charakter der Kulturprodukte selbst aus. Um den Verkaufsprozess zu organisieren und vor allem auch nachvollziehen zu können, werden die Kulturprodukte in Sparten eingeordnet. Mit diesen System der Sparten korrespondiert ein Raster, dass über die Menschen gelegt wird und diese in Konsumentengruppen einordnet, in denen spezifische Bedürfnisse geweckt und befriedigt werden sollen. Denn das System der Kulturindustrie umfasst nach Horkheimer und Adorno nicht bloß die Seite der Kulturproduktion: »Die Verfassung des Publikums, die vorgeblich und tatsächlich das System der Kulturindustrie begünstigt, ist ein Teil des Systems, nicht dessen Entschuldigung.«[03] Die Kulturindustrie stellte sich für Adorno und Horkheimer als vereinheitlichender Block aus Publikum und Kulturproduzenten dar, wenn

auch die Kulturmonopole ihrer Zeit sich dennoch in Abhängigkeit von anderen Sektoren der Industrie befanden und mit ihnen verzahnt waren. So war sichergestellt, dass die scheinbar distinkten Bereiche der Kulturindustrie alle der einheitlichen Logik der kapitalistischen Produktion unterlagen. Da das Publikum ebenfalls Teil des Systems der Kulturindustrie wurde, sind immer mehr Lebensbereiche mit dieser Logik überformt worden. Dass die Arbeiterschaft an ihren Arbeitsplätzen der Logik der Produktion und dem Takt der Maschinen unterworfen ist, ist selbstverständlich, mindestens seit es Fabriken gibt. Im System der Kulturindustrie wurde nun aber auch die Zeit der Nichtarbeit der Logik der Produktion und damit der Arbeit unterworfen: »An der Einheit der Produktion soll der Freizeitler sich ausrichten.«[04]

Die Kulturindustrie überforme die Kultur mit den Schemata der materiellen Produktion. Die adäquate Erfassung von Kinofilmen erfordere zwar Beobachtungsgabe, Aufmerksamkeit und Übung, aber kaum denkende Aktivität des Betrachters.[05] Damit gleiche das Appetenzverhalten, das den Konsum kulturindustrieller Produkte ermöglicht, den geistigen Voraussetzungen von Fabrikarbeit. Dabei wird dem konsumierenden Publikum durch das Raster der Bedeutungen, in das die Kulturindustrie ihre Produkte einordnet, indirekt ein Weltverhältnis mitgegeben. Wenn das Individuum den der Kulturindustrie intrinsischen Schematismus erst erlernt hat, lässt sich alles Wahrgenommene in diese Schemata einfügen. Diese Schemata, die qua Kulturindustrie zu den Kategorien eines Weltverhältnisses werden, sind aber schlussendlich die technologisch realisierten Schemata einer auf ebenso zwanghafte wie sinnlose Effizienzsteigerung ausgerichteten materiellen Produktion. Nun wird aber den Konsumentinnen dieser Schematismus keineswegs aufgezwungen, ist er doch die Verlaufsform der Befriedigung der durch die Kulturindustrie geweckten Bedürfnisse. Die Unterordnung des Denkens der Konsumentinnen unter den Schematismus der Produktion wird sogar noch betrieben als »Dienst am Kunden.«[06] Nur seien eben die Bedürfnisse, für deren Befriedigung die erfahrene Konsumentin auf die Kulturindustrie zurückgreift, vorher durch eben diese geweckt worden. Sie sei gefangen in einem Zirkel aus Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis.[07] So werde einerseits dafür gesorgt, dass sie sich mit dem Gebotenen abfinde, aber die Zurichtung durch die Kulturindustrie gleichzeitig als Befriedigung empfinde.[08] In der neueren Sekundärliteratur zur kritischen Theorie der

Kulturindustrie wurden drei Methoden zur Erzeugung dieses Zirkels herausgearbeitet:

1. Die Kulturindustrie stelle sich als alternativlos dar, als einzige Möglichkeit, kulturelle Bedürfnisse zu befriedigen.
2. Die Konsumentinnen sind durch ihren Arbeitsalltag bereits so vorgeprägt, dass sie besonders empfänglich für die Struktur der Produkte der Kulturindustrie sind.
3. Die Kulturindustrie verspricht der Konsumentin Teilhabe an ihr und Aufmerksamkeit für sich selbst, wenn sie sich an ihren Schemata orientiert.[09]

Gerade dieses Versprechen ist besonders wirkmächtig, denn hier verspricht die Kulturindustrie ihren Konsumentinnen nichts anderes als Sinnerfüllung und Selbstwertgefühl, vermittelt durch die Wertschätzung der anderen Konsumentinnen.[10] Der Lebensvollzug der meisten Menschen im Kapitalismus ist, gewollt oder ungewollt, auf den Zweck der Kapitalverwertung gerichtet. Die Kulturindustrie bezieht einen erheblichen Teil ihrer Macht daraus, dass sie ihren Konsumentinnen genau die Erfahrung von Sinnerfüllung verspricht, die sich sonst aufgrund dieser Lebensumstände nicht einstellen kann.[11]

Bis hierher ist skizziert, wie die Kulturindustrie die Menschen auch in ihrer Freizeit der Logik der Arbeit unterwirft. Daraus ergibt sich aber für Anarchistinnen eine entscheidende Frage an die Theorie der Kulturindustrie: Warum sollten die Individuen das mitmachen? Es wurde bis hier zwar beschrieben, wie das System der Kulturindustrie sich selbst perpetuiert und erfahrene Konsumentinnen immer wieder neu einbindet. Aber warum sollten die Menschen überhaupt anfangen, kulturindustriell produzierte Medien zu konsumieren, wenn diese sich doch anfühlen wie eine Fortsetzung der Arbeit mit anderen Mitteln? Laut der Theorie der Kulturindustrie erfolgt diese Disziplinierung durch soziale Exklusion.[12] Der Konsum bestimmter Kulturwaren wird für das je einzelne Individuum zur Notwendigkeit, einfach, weil alle anderen diese Waren auch konsumieren und diese damit zu einem entscheidenden Merkmal der gemeinsamen Identitätsbildung werden. Wer nicht mitmacht, riskiert ökonomische wie

04. Ebd.: S. 132.
05. Vgl. ebd.: S. 132.
06. Ebd.: S. 132.
07. Ebd.: S. 129
08. Vgl. ebd.: S. 150.
09. Vgl.: Raupach, Christian: Kulturkritik des Web 2.0. Baden-Baden 2013, S. 33 ff.
10. Vgl. ebd.: S. 48 ff.
11. Vgl.: Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main 1964, S. 33.
12. Vgl.: Horkheimer/Adorno: Aufklärung 1988. S. 156.

soziale Isolation und geistige Eigenbrötlerei, droht fast aus der Welt herauszufallen. Die Drohung, die dem System zugrunde liegt, ist nicht mehr körperliche Gewalt, sondern Ausschluss.[13] Möglicher Dissens innerhalb des Systems werde dabei integriert. Zwar komme es natürlich auch von Seiten der Kulturproduzierenden zu Kritik, die sich auch im Inhalt der Waren der Kulturindustrie niederschlägt. Diese Kritik wird dadurch aber zur verkaufsfördernden Wareneigenschaft und stabilisiere das System nur wieder: »Realitätsgerechte Empörung wird zur Warenmarke dessen, der dem Betrieb eine neue Idee zuzuführen hat.«[14] So gelingt das Kunststück, weitgehend ohne Gewalt ein quasi totales System zu etablieren. Der den Produkten der Kulturindustrie eingeschriebene Mythos des Erfolgs durch Leistung und die Glorifizierung des Rechts des ökonomisch Stärkeren beeinflusse in erheblichem Maße die Moralvorstellungen der Gesellschaft. Dies schlage sich nieder beispielsweise in den Vorstellungen von Gerechtigkeit. Die Kulturindustrie verspreche eben nicht jeder Einzelnen einen Anteil am Glück, sondern nur, dass die Chance darauf gleich verteilt sei. Gesellschaftliche Ungleichverteilung und Ausbeutung wird damit nicht in Frage gestellt. Es wird lediglich vermittelt, dass jeder die Chance habe, eines Tages zu den weniger Ausgebeuteten zu gehören. Wem dies dann doch nicht gelinge, der möge sich eben mit den kulturindustriell vorgeführten Figuren identifizieren, an denen dieses Paradigma exemplarisch vorgemacht wird.[15] Umgekehrt wird aber auch mit den gezeigten Figuren klargemacht, dass diejenige, die keinen Anteil am Glück hat, die Schuld nur bei sich selbst zu suchen habe: »Wer hungert und friert, gar wenn er einmal gute Aussichten hatte, ist gezeichnet. Er ist ein Outsider, und, von Kapitalverbrechen zuweilen abgesehen, ist es die schwerste Schuld, Outsider zu sein.«[16] Die Autoren beschreiben ein eigentümliches Phänomen bei der Rezeption der so vermittelten kulturindustriellen Moral. Sie werde von den Beherrschten, die ihr unterworfen sind, wesentlich ernster genommen als von den Herrschenden, die sie predigen.[17] Während sie diesen als unbedingt zu beachtende Grundlage anständigen Verhaltens erscheint, bleibt sie für jene fungibel. Sie wissen, dass die Macht und der Status, den sie besitzen, nur bedingt etwas mit Leistungsbereitschaft und Entbehrungen bei der Arbeit zu haben. Die Übrigen hängen diesem Glauben um so unerbittlicher an, je mehr sie durch ihn betrogen werden. Betrogen würden sie auch dadurch, dass diese Individualisierung, die sich in unterschiedlichen Zugängen zu Glück äußert,

in zunehmendem Maße Pseudoindividualität sei.[18] Sie verdecke, dass das Programm der Kulturindustrie auf die falsche Identität der Subjekte mit der Gesellschaft abzielt. Die Überformung der Kultur mit den Schemata der materiellen Produktion bedeute auch, dass der Lebensvollzug der Individuen zunehmend mit diesen Schemata identisch wird. Sie erleben ihre Individualität primär als Aufgestelltsein ihrer ökonomischen Interessen gegen die Interessen der Anderen und werden so zu »bloßen Verkehrsknotenpunkten der Tendenzen des Allgemeinen.«[19] Während sie aber mit dem Allgemeinen der Produktion gleichgemacht werden, hängen sich die Subjekte massenproduzierte Scheinindividualitäten als Schmuck um. Die Individualität, die den Subjekten durch die Zurichtung auf den Produktionsprozess geraubt wird, wird ihnen dann als von Marketingbüros kalkulierter fetischhafter Anhang an die auf dem Markt erhältlichen Waren wieder Verkauft.[20] Da Individualität nur noch als mit dem Flitter des Warenfetischs ausgeschmückte ökonomische Konkurrenz erlebt wird, verlieren die Menschen die auf die Subjektivität des jeweils anderen zielenden Verbindungen zueinander. Sie werden wie »der heutige Großstädter, der sich Freundschaft nur noch als ›social contact‹, als gesellschaftliche Berührung innerlich Unberührter vorstellen kann.«[21] Die Entfremdung zwischen den Menschen wird aber wiederum durch die immer engere Integration der Produkte der Kulturindustrie in ihre Alltagswelt vernebelt.[22] Unter diesen Bedingungen verschmelze Kultur schlussendlich zunehmend mit Reklame. Dabei ginge es nicht mehr darum, den Kunden am Markt zu orientieren und auf das eigene Produkt aufmerksam zu machen. Reklame habe vielmehr die Funktion einer Sperrvorrichtung. Den etablierten Monopolen gelinge es, ganze Reklame-Kultur-Welten aufzubauen und die Konsumenten in diese einzubinden. Da die Kulturindustrie von den dominierenden Industrien abhängig sei, und insbesondere das Radio – ein zum Erscheinungszeitpunkt des Essays ein gerade rasante Verbreitung findendes Medium – sich über die Reklame finanziere, werde diese zur alles dominierenden Kulturform. »Technisch so gut wie ökonomisch verschmelzen Reklame und Kulturindustrie.«[23]

13. Vgl. ebd.: S. 142.
14. Ebd.: S. 140.
15. Ebd.: S. 155 ff.
16. Ebd.: S. 159.
17. Vgl. ebd.: S. 142.
18. Vgl. ebd.: S. 163.
19. Ebd.: S. 164.
20. Vgl. ebd.: S. 164.
21. Ebd.: S. 164.
22. Vgl.: Adorno: Fernsehen 1963, S. 75.
23. Horkheimer/Adorno: Aufklärung 1988, S. 173.

Es ist der Theorie Horkheimers und Adornos deutlich anzumerken, dass sie in den vierziger Jahren entstanden ist. In den letzten zwei Dekaden hat sich jedoch ein neues Massenmedium etabliert, dessen Funktionsweise und Struktur sich von den in den Vierzigern präsenten Medien deutlich unterscheidet. Im Internet kann jeder – zumindest im Prinzip – zugleich Sender und Empfänger von komplex strukturierten Informationen und damit auch Kulturprodukten sein. Die cliquenhafte Monopolisierung von Kulturarbeit, die Adorno der Kulturindustrie zuschrieb, scheint damit überwunden. Während es in der Frühform des Internets noch eine gewisse Abgrenzung von Sendenden und Empfangenden gab, nämlich durch die für den Betrieb einer Webseite nötige Vorbildung, sind diese seit dem Aufkommen der Social Media beseitigt, das Internet scheint gleichsam demokratisiert. Jede kann heutzutage mit minimalem technischem Aufwand selbst produzierte Kulturgüter universal zugänglich machen.[24] Es könnte also der Eindruck entstehen, als sei die monolithische Struktur der Kulturindustrie aufgebrochen worden. Dem widerspricht aber die Beobachtung, dass das Kerngeschäft der Kulturindustrie, die Überformung des Lebens mit den Schemata der Produktion, sich heute genauso fortsetzt wie eh und je.

Die Grundfunktion von sozialen Netzwerken, wie zum Beispiel Facebook, liegt für die Nutzerin darin, sich ein Profil anlegen zu können und dieses mit den Profilen anderer Nutzerinnen zu vernetzen.[25] Für die Betreiberinnen stellt sich die Funktion der Netzwerke natürlich ganz anders dar, nämlich so, dass soziale Netzwerke eine historisch beispiellose Überwachung und Manipulation ihrer Nutzerinnen ermöglichen. Um diese Seite sozialer Netzwerke wird es jedoch erst später gehen. Die Profile werden angelegt und miteinander vernetzt. Wenn dies, wie vorgesehen, gelungen ist, verfügt die Einzelne über ein digitales Archiv der Menschen, mit denen sie Kontakt pflegt. Als diese Netzwerke sich etablierten, lag einer der schlagenden Gründe für die Einzelne, ihre sozialen Beziehungen in diese Form zu überführen, in der erhofften Effizienz. Insbesondere Beziehungen zu räumlich weit entfernten Personen konnten gebündelt und mit geringem Aufwand aufrechterhalten werden. Ein digitales Archiv seiner Freundinnen zu unterhalten, ist zwar ungemein praktisch, aber durch eben diese Praktikabilität wird die Pflege von Freundschaften zum Verwaltungsakt. Wo die Kulturindustrie zu Adornos Zeiten noch damit beschäftigt war, die in der Freizeit konsumierten

Kulturprodukte mit den Schemata der Produktion zu überformen, gelingt dies heute mit den sozialen Beziehungen selbst. So wird Freundschaft zu einer Fortsetzung der Arbeit mit anderen Mitteln. Doch nicht nur die Überformung kulturellen Handelns mit den Schemata der Produktion findet in den sozialen Medien ihr Äquivalent, auch die Verfügbarmachung der Konsumentinnen durch ihre Einteilung in Raster erreicht durch die von Algorythmen unterstützte Genese von Filterblasen ungeahnte Dimensionen. Durch die Personalisierung von Suchergebnissen und anderer Webinhalte entstehen distinkte Erlebniswelten, die sich von breiteren Diskursen weitgehend entkoppeln.[26] Der Aufbau von Profilen hat aber auch noch einen weiteren Effekt. Nicht mehr die Nutzerin selbst ist funktional betrachtet die Adressatin von Kommunikation, sondern ihr Profil. Dies zeigte unter anderem ein Projekt einer niederländischen Designstudentin. Auf Facebook täuschte sie mithilfe von digital bearbeiteten Bildern eine Südostaseinreise vor, während sie sich eigentlich fünf Wochen lang in ihrer Wohnung versteckte. Es gelang ihr, ihr soziales Umfeld zu täuschen.[27] Die Person tritt hinter ihrem Profil zurück, das seine Rolle im sozialen Gefüge auch hervorragend ohne sie spielen kann. Die digitalen Tagelöhner, die gezwungen sind, für befristete Stellen und Praktika von Stadt zu Stadt zu ziehen, sind auf die Beziehungen ihrer Profile geradezu angewiesen, weil es ihnen immer weniger gelingt, Beziehungen im realen Leben aufzubauen. Derweil optimiert man sein Profil und den Eindruck den es macht, um Likes oder eine andere Aufmerksamkeits- beziehungsweise Zuneigungswährung zu erhalten.[28] In diesen Zuneigungswährungen wird gegenseitige Anerkennung und Zuneigung in eine Form überführt, welche vom je besonderen Individuum abstrahiert, durch die Einteilung in diskrete Einheiten Berechenbarkeit erzeugt und schließlich Vergleichbarkeit herstellt. So wird zwischenmenschliche Zuneigung funktional dem Geld ähnlich. Einige Subjekte sehen sich erheblichem psychologischem Stress ausgesetzt, wenn ihre Aktivitäten nicht die erhoffte Anzahl an Likes bringen. Außerhalb sozialer Netzwerke ist dieses Bedürfnis aber

24. Vgl.: Raupach: Kulturkritik 2013, S. 103.
25. Vgl. ebd.: S. 107.
26. Vgl.: Pariser, Eli: Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You. London 2012, S. 164.
27. van der Born, Zilla: Sje Zus Zeg Zilla. 2014. Verfügbar unter: http://www.zilladesign.nl/portfolio/ohmygoshzilla/ [abgerufen am 03.10.2016].

nicht nur nicht vorhanden, sondern sogar bedeutungslos. Abstrakte Einheiten, in denen Zuneigung gemessen wird, gibt es außerhalb der Netzwerke schlicht nicht. Es entsteht hier also ein neuer Zirkel aus Manipulation und Bedürfnis. Im Zusammenspiel mit dem Moment der Scheinindividualität, die persönliche Eigenschaften als Merkmale der konsumierten Waren begreift, werden die Konsumenten dazu ermuntert, sich als »selbstdefinierte Eigenschaftsbündel«[29] zu sehen, die ihre Eigenschaften auf einen möglichst hohen Marktwert in der Aufmerksamkeitsökonomie hin optimieren. Die Massenmedien und auch die sozialen Netzwerke, bewerben Lebenswelten, die für diese Eigenschaftsbündel besonders attraktiv sind.[30] Der Zugang zu diesen Lebenswelten aber ist wiederum an den Konsum bestimmter Waren gekoppelt. Abenteuerlust ist eine Hose, Verantwortungsbewusstsein ein Auto, und Spontanität ein Softdrink. Das scheinbar demokratische Moment der sozialen Netzwerke, nämlich die Tatsache, dass jeder Sender und Empfänger zugleich ist, erfährt eine perfide Wendung. Denn da die Individuen miteinander um die Aufmerksamkeit der Anderen konkurrieren, haben sie auf die Anderen, durch ihre exemplarische Teilhabe an den Lebenswelten, welche an den Konsum spezifischer Waren gebunden sind, die Wirkung von Reklame. Aufgrund der Konkurrenz um Zuneigungswährungen beginnen einige Menschen dabei, ihr Selbstwertgefühl daran zu messen wie effektiv sie selbst als Reklame funktionieren. Das Reklame-Sein wird in diesen Fällen zur Grundlage persönlicher Identität. Die alte Kulturindustrie hat Reklame zum Grundprinzip der Kunst erhoben. Nun schicken sich die sozialen Netzwerke an, aus den Menschen selbst Reklame zu machen. Bis hierher wurde versucht die Wirkung der sozialen Netzwerke funktional zu Beschreiben. Die Profile in den Netzwerken haben nicht nur einen Gebrauchswert für die Nutzer, sie haben auch einen Tauschwert für die Betreiber. Wie bei vielen kulturindustriellen Produkten ist auch der Gebrauchswert der sozialen Netzwerke nur Nebeneffekt ihres Tauschwertes. Der in Geld ausdrückbare Wert der Profile bemisst sich an dem Wissen, das die Betreiber über die Lebenswelt der Nutzer gewinnen, sowie in der Möglichkeit, möglichst kleinräumiger Manipulation durch targeted Advertisement. Die Eigenpropaganda der kreativen Klasse des Silicon Valley möchte einem natürlich etwas anderes suggerieren, üblicherweise durch mit pathetischer Klaviermusik unterlegte Videos, in denen Hornbrillen tragende Millenials vom Teilen und von Gemeinschaft schwafeln.

Diese feindliche Übernahme der Begrifflichkeiten eines solidarischen Miteinanders durch die Ideologen der Totalverwertung bildet eine neue Mythologie, die in die Struktur der sozialen Netzwerke eingeschrieben ist. Entscheidend ist dabei nicht, dass alle Nutzerinnen an diese Mythologie glauben, sondern nur, dass sie hegemonial ist und den Referenzpunkt des Diskurses bildet. Was diese Mythologie verdeckt, ist dass die Aufmerksamkeitsökonomie der sozialen Medien in ihrem Kern neofeudale Elemente enthält. Die Individuen stehen in Konkurrenz um Aufmerksamkeit miteinander, insbesondere dann, wenn sie sich als Kulturproduzenten verstehen. Das als anzustrebend ausgegebene Ziel ist dabei noch dasselbe, wie das in der Kulturindustrie zu Zeiten der Dominanz des Fernsehens: der Durchbruch als Karriereschritt in die öffentliche Aufmerksamkeit und das Erlangen von Berühmtheit. In einigen Fällen gelingt dies durch das spontane Massenphänomen der Viralität, zumeist ist es aber nach wie vor die Entdeckung und Patronage durch etablierte Kulturproduzenten, die zum Durchbruch verhilft. Diese durchkämmen das Kulturangebot der sozialen Medien und verhelfen nach ihrem Gutdünken einzelnen zu einem höheren Status, ähnlich einem Lehnherren, der über die Kohlfelder reitet und einen willkürlich ausgewählten Leibeigenen an den Hof beruft.

Das mythologische Moment liegt in der moralischen Aufwertung autoritärer Zumutungen als Ausdruck der eigenen Selbstbestimmung. Firmen wie Podshare sind bereit einem noch die Legehennenhaltung der fast-Obdachlosen als Erlebnis von Gemeinschaft zu verkaufen.[31] Zusammengehalten wird dies alles schlussendlich durch den Disziplinierungsmechanismus der Isolation. Die Drohung, aus der Welt zu fallen wenn man nicht mitmacht ist heute um so wirkmächtiger, da sie jetzt das ganze soziale Leben direkt betrifft.

Das gilt nicht zuletzt auch für diejenigen, die sich selbst in radikaler Opposition zu den gesellschaftlichen Verhältnissen wähnen. Die Überreste einer um Emanzipation bemühten Theoriebildung führen auf der microblogging-Plattform tumblr ein zombiehaftes Nachleben. Die primäre Art der Interaktion in diesem Netzwerk ist das Reblogging, was bedeutet, dass Idee und Aussagen mit den Profilen der Nutzer die sie tätigen notwendig verknüpft sind. Formen der direkten Kommunikation zwischen zwei Nutzerinnen sind zwar dem Konzept nach vorhanden, praktisch aber ständig kaputt. Um sich also auf die Aussage einer anderen zu beziehen, muss diese an die eigene Pinnwand angeheftet werden.

Das Konzept von Ideen und Meinungen als etwas von Personen verschiedenes ist auf dieser Plattform ausgeschaltet. Auch im weiteren Verlauf von Diskussionen erscheinen Äußerungen immer als Funktion der Personen, die sie getätigt haben. Eine Kritik an der begrifflichen Fassung eines Gegenstandes ist hier also unmöglich, Kritik bedeutet auf tumblr notwendig auch Denunziation.

Dabei ergeben sich ganze Distanzierungskaskaden, wenn die Autorin einer populären Äußerung als moralisch verkommen diffamiert wird. Dann müssen alle, die diese Äußerung rebloggt haben, in einem öffentlichen Reinigungsritual verkünden dass sie das natürlich nicht getan hätten, wenn sie gewusst hätten, dass die Autorin problematic ist.

Anstelle von Begriffskritik prägt mythisches Denken die Interaktionen in diesem Netzwerk, nach welchem Einstellungen und Meinungen die Form von Krankheit und Kontamination annehmen, die es nicht durch Kritik zu widerlegen, sondern die es mitsamt ihrem Träger zu isolieren gilt, bevor man sich ansteckt. Zugleich erzeugt das Primat des Reblogs einen aufmerksamkeitsökonomischen Verdrängungswettbewerb, in dem alles, was nicht sofort eine Reaktion erzeugt, untergeht. Das gemeinsame Arbeiten an der begrifflichen Erfassung der Bedingungen der gegenseitigen Emanzipation ist in diesem Netzwerk schlechterdings unmöglich. Stattdessen setzen sich notwendig die schrillsten, die dümmsten, die hahnebüchensten Verfallsprodukte radikaler Theorie in tumblrs Ramschbude durch. Was passiert, wenn die geistige Gülle, die in diesen Netzwerken aufgekocht wird, zurück in um Emanzipation bemühte Gemeinschaften gekippt wird, machen Teile der queerfeministischen Szene regelmäßig vor. Insbesondere einige Berliner Publizistinnen beschränken sich darauf, auf englischsprachigen social-justice blogs entwickelte Konzepte ins deutsche zu übersetzen.[32] In der inquisitorischen Inbrunst, mit dem versucht wird vermeintliche oder tatsächliche Gegnerinnen zu Brandmarken und auszuschließen, spiegelt sich das durch die Sozialisation in den Netzwerken erlernte mythische Denken.

Eine Linke, die es mit der Emanzipation des Menschen aus materiellen Zwängen ernst meint, kann neue Technologien nicht einfach ignorieren. Wir sollten soziale Medien nutzen, soweit sie für emanzipatorische Zwecke zuträglich sind. Zugleich müssen wir aber ein kritisches Bewusstsein dafür entwickeln, dass die Struktur unserer Kommunikationsmittel den Verlauf unserer Diskurse mitbestimmt. Wo dieses Bewusstsein fehlt, besteht die Gefahr, dass noch unsere offline Gemeinschaften mit der neoliberalen Logik der sozialen Netzwerke überformt werden.•

28. Vgl.: Raupach: Kulturkritik 2013, S. 48.
29. Ebd.: S. 42.
30. Vgl. ebd.: S. 42.
31. Vgl.: Sayej, Nadja: In Pod-Based Community Living, Rent Is Cheap, But Sex Is Banned. Verfügbar unter: https://motherboard.vice.com/en_us/article/in-pod-based-community-living-rent-is-cheap-but-sex-is-banned [abgerufen am 12.06.2017].
32. Vgl. Fischer, Leo: Repression für Alle. In: Beissreflexe Berlin 2017, S. 107f.

»Satan verbreiten« Carl Schmitts Blick auf den Anarchismus

—*Matheus Hagedorny*

Die Ausrufung der deutschen Republik 1918/19 war ein katastrophales Ereignis für die politische Rechte in Deutschland. Der Umsturz beseitigte jenes Preußen, das die soziale Ungleichheit durch ein Dreiklassenwahlrecht noch immer bis ins politische Verfahren eingeschrieben hatte. Die Einführung des Frauenwahlrechts beendete formal die Ausgrenzung der Frauen aus dem politischen Leben. Zum Verlust von deutschem Territorium durch Gebietsabtretungen und Plebiszite kam die Abwicklung des deutschen Militärapparats. Kurz: Für die Autoritären war Deutschland kastriert und seiner Stellung als Mittelstück im europäischen Großmachtgefüge beraubt. Von Osten sah man sich bedroht von der Expansion des Staat gewordenen Kommunismus, von Westen erhob sich die wirtschaftliche, soziale und politische Macht der USA, die mit dem Wilson-Plan den entscheidenden Beitrag zu einer europäischen Nachkriegsordnung in weltbürgerlicher Absicht geliefert hatte.

Die deutsche Niederlage im Ersten Weltkrieg wurde als geradezu traumatisches Erlebnis wahrgenommen, mitunter sogar mehr unter denen, die nicht als Soldat an der West- und Ostfront standen. Die Erschütterung erreichte auch die Etappe, zumal der Startschuss für die deutsche Revolution von ungehorsamen Matrosen in Kiel ausging, von Streiks begleitet war und in die flächendeckende Organisierung von Arbeiter- und Soldatenräten mündete. Viele während des Krieges massenhaft in Lohnarbeit stehenden Frauen waren nicht mehr bereit, sich umstandslos in ihre rein reproduktive Rolle zurückdrängen zu lassen. Kaiser Wilhelm II. floh in die Niederlande, und statt seines Gottesgnadentums, stand die Nationalversammlung, den Deutschen wenn nicht den Sozialismus, so doch eine bürgerlich-sozialdemokratische Republik zu bringen.

Einer der vom Umbruch traumatisierten Männer der Etappe war Carl Schmitt, der seinen Militärdienst in der Münchner Briefzensur verrichtete. Die von Sozialdemokraten und Freikorps erdrosselte Revolution, welche er in München erlebte, war für den katholischen Juristen weniger ein privates Problem, er verlor weder Besitz noch Status. Das Ende des Kaiserreichs war

vor allem eine Verheerung seines autoritären Bezugsrahmens. Für die Anhänger einer traditionell begründeten Herrschaft, die Schmitt besonders in der katholischen Legitimität sah, erschien die Oktoberrevolution und ihre nach Westeuropa reichenden Ausläufer als Fortsetzung der antiklerikalen Französischen Revolution.

Indem kommunistische und sozialistische Revolutionäre die Idee der Volkssouveränität radikal gegen die ambivalente Konstruktion einer konstitutionellen Monarchie richteten, zertrümmerten sie endgültig die Säulen traditioneller, »katholischer« Herrschaft, ruhend auf den Säulen von Monotheismus, Monarchie und Monogamie.

Unter dem Eindruck der sozialen Revolution sah Carl Schmitt, stellvertretend für die rechten »deutschen Männer«[01] seiner Zeit, die Endzeit der Herrschaft schlechthin heraufziehen. Die Welt war, wie Schmitt in seiner Politischen Theologie von 1922 umriss, ein Schauplatz für »die blutige Entscheidungsschlacht, die heute zwischen dem Katholizismus und dem atheistischen Sozialismus entbrannt ist.«[02]

Der Anarchismus, zeittypisch als Synonym für Sozialismus, nahm in diesem Bezugssystem die radikalste Gegenposition zur Politischen Theologie des Katholizismus ein. Mikhail Bakunins radikaler Atheismus in Gott und der Staat avanciert zum Feind und Albtraum der »deutschen Männer«, da er mit der Theologie die Herrschaft zu erledigen trachtet: »Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Sklave; der Mensch kann und soll aber frei sein: Folglich existiert Gott nicht. Ich fordere jeden auf, diesem Kreis zu entgehen, und nun mag man wählen.«[03]

Nicht zu Unrecht deutet Schmitt den Atheismus Bakunins auch als Forderung nach einer politisch motivierten Entscheidung gegen den Gottglauben, weil Bakunin diesen mit der Legitimierung von Herrschaft identifiziert. Existiert Gott in der Vorstellung, besteht nach seiner Auffassung weiter ein Grund für Herrschaft. Der Mensch kann und soll frei sein und darum soll er Gott verwerfen. Man darf hinzufügen: Er müsste selbst dann verworfen werden, wenn er existierte.

Bakunin bringt »die menschliche Vernunft, das einzige Organ, das wir besitzen, um die Wahrheit zu erkennen«[04] gegen jede Theologie in Stellung, um damit die politische Autorität abzuschaffen. Schmitt entgegnet mittels seiner katholischen konterrevolutionären Kronzeugen die »Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit und Verworfenheit der menschlichen Natur.«[05]. Aus der Erbsünde folgt nach Schmitt die ewige Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen. Bakunin wolle aber, anders als der

materialistische Religionskritiker Marx, »Satan verbreiten«[06]. »Diabolische Größe« gewinne Bakunins Anarchismus durch dessen »Vorstellung vom Leben, das kraft seiner natürlichen Richtigkeit die richtigen Formen von selbst aus sich selbst schafft.«[07]

Der Vorwurf des schnöden »Naturalismus« jedoch ist ein interessiertes Missverständnis, denn in Gott und der Staat bestimmt Bakunin den Satan gerade als denjenigen, der die Menschen aus der Animalität befreit, »indem er ihn antreibt, ungehorsam zu sein und die Frucht vom Baume der Erkenntnis zu essen.«[08] Keineswegs also beschrieb Bakunin die von »Satan« gestiftete Lebensweise als tierisches Dasein ohne Reflexion, Kritik und Konflikt. Im Gegenteil: Satan drückte dem vom Gott unfrei geschaffenen Menschen ungefragt das »Siegel der Freiheit und Menschlichkeit auf«[09] und schob so die Subjektivität an, die die »bewußte und fortschreitende Verneinung der tierischen Natur in den Menschen«[10] betreiben soll.

Bei Bakunin ist der Verweis auf biblische Geschichte einzig ein Versuch, den Prozess der Selbst- und Welterkenntnis historisch-kritisch einzuordnen, ferner die früher notwendige, aber heute obsolete Rolle von religiösen Denkfiguren wie der Erbsünde auszudrücken. Für Schmitt gerät diese religionskritische Referenz auf Satan jedoch zu einer mystischen Beschwörung. Das ist kein bloßer Irrtum, sondern die Folge seines magischen Denkens. Denn der vermeintlich kühle und sachliche Denker des Politischen ist überzeugt, mit einer Bezeichnung das damit Bezeichnete magisch beleben zu können.

Entsprechend empfindlich muss ihn daher die anarchistische Lehre treffen, die den Menschen und das Volk für wesentlich gut erklärt und den Staat nur als Störfall und Invasion begreifen möchte. Schließlich läuft dieses Denken für Schmitt auf »die Auflösung der auf väterlicher Gewalt und Monogamie beruhenden Familie« hinaus und mündet in die

01. Vgl. Sombart, Nicolaus: Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos, München 1991.
02. Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 2015, S. 63.
03. Bakunin, Michail: Gott und der Staat, Anarchistische Bibliothek, https://anarchistischebibliothek.org/library/michail-bakunin-gott-und-der-staat [zuletzt aufgerufen am 31. Juli 2017].
04. Bakunin: Gott.
05. Schmitt: Theologie, S. 62.
06. Ebd.: S. 69.
07. Ebd.: S. 68.
08. Bakunin: Gott.
09. Ebd.
10. Ebd.

»Rückkehr zum Matriarchat«[11]. Fallen alle Schranken, die die väterliche Autorität setzt, finden sich die Menschen »in einem paradiesischen Diesseits unmittelbaren, natürlichen Lebens und problemloser ‚Leib'haftigkeit'«[12] wieder.

Zu keinem Zeitpunkt sucht Schmitt mit seiner »Politischen Theologie« zu beweisen, dieser Zustand »problemloser ›Leib‹-haftigkeit« sei unerreichbar. Im Gegenteil erscheint das gewähnte anarchistische Projekt zur Triebbefreiung als mächtige Option, die er als Katholik offen verabscheut.

Der Anarchismus ist nur die am strengsten zu Ende gedachte Idee der Zerstörung des Politischen. Sie reiht sich aber ein in eine anti-politische Fronde internationaler Natur: »Amerikanische Finanzleute, industrielle Techniker, marxistische Sozialisten und anarcho-syndikalistische Revolutionäre vereinigen sich in der Forderung, daß die unsachliche Herrschaft der Politik über die Sachlichkeit des wirtschaftlichen Lebens beseitigt werden müsse«[13].

In Wirklichkeit umfasst diese anti-politische ›Vereinigung‹ miteinander unverträgliche Kräfte. Doch sieht Schmitt hier jeweils Menschen am Werk, die ihre Arbeit an einem individuellen oder rational begründeten Nutzen bestimmen. Politik ist eben ›unsachlich‹ und dürfe sich nicht in rationalen Entscheidungen nach Kosten/Nutzen-Rechnungen erschöpfen. Solches Handeln widerspräche dem Begriff des Politischen, den Schmitt 1932 ausarbeitet, wo er »die reale Möglichkeit des Kampfes«[14], genauer: »die reale Möglichkeit der physischen Tötung«[15] als entscheidendes Kriterium für Politik bestimmt.

Die Angstlust davor, dass die soldatischen Tugenden der sexuellen Ausschweifung weichen, lässt Schmitt für das Äußerste eintreten. Es sei »der Augenblick des letzten Kampfes gekommen«[16]. Für den katholischen Rechten Schmitt heißt das, im »angesichts des radikal Bösen«[17] alles aufzugeben, was er zu verteidigen angetreten ist. Weder der Katholizismus noch die Erbfolge können Bestand haben, denn »angesichts des radikal Bösen gibt es nur eine Diktatur, und der legitimistische Gedanke der Erbfolge wird in einem solchen Augenblick leere Rechthaberei«[18]. Der Staat hat, so scheint es, nach der Ausrufung der deutschen Republik und unter dem Eindruck revolutionären Sozialismus, keinen festen Grund mehr. Und so plädiert Schmitt für »eine Reduzierung des Staates auf das Moment der Entscheidung, konsequent auf eine reine, nicht räsonnierende und nicht diskutierende, sich nicht rechtfertigende, also aus dem Nichts geschaffene absolute Entscheidung. Das ist aber wesentlich Diktatur, nicht Legitimität«[19].

Die von vielen Anarchisten vertretene Vorstellung der »Befreiung der Gesellschaft vom Staat«[20] (Erich Mühsam) erscheint zwar als »der ins Politische gewendete Traum des nichtkapitalistischen Privateigentums, der Logik des Privateigentums zu entkommen, ohne das Kapital aufzuheben«[21] (Joachim Bruhn). Allerdings erweist sich selbst diese Ideologie einer bereits irgend vernünftigen Gesellschaft, gegen die der Staat als irrationaler Unterdrücker auftritt, als eine immerhin konservative Antithese zu Schmitts apokalyptischer Diktatur. Als Nationalsozialist zu Macht und Würden gekommen, blickte Schmitt zurück auf das, was die Autorität des deutschen Staates bis zur ›Machtergreifung‹ zersetzt hatte: der »Sieg des Bürgers über den Soldaten«[22]. Die ganze Arbeit der Befreiung bestünde darin, diese ideologische Verbrämung des Bürgers und seiner Möglichkeiten zur Wahrheit werden zu lassen.•

11. Schmitt: Theologie, S. 68.
12. Ebd.: S. 68.
13. Ebd.: S. 68.
14. Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen, Berlin; S. 35.
15. Ebd.: S. 33.
16. Schmitt: Theologie, S. 69.
17. Ebd.: S. 69.
18. Ebd.: S. 69.
19. Ebd.: S. 69
20. Vgl. Mühsam, Erich: Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat, Bad Schwartau 2011.
21. Bruhn, Joachim: Die Abschaffung des Staates, http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/bruhn-abschaffung.staat.php [zuletzt abgerufen am 31. Juli 2017].
22. Schmitt, Carl: Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches – der Sieg des Bürgers über den Soldaten, Berlin 2011.

Zum Elend insurrektionalistischer Knastkritik

—*Frederik Fuß*

»[...] aus alter Gewohnheit und immer währender Feindschaft kommen wir jedes Jahr an Sylvester [sic] zu den Knästen.«[01]

So hieß es in einem Grußwort an Gefangene, das Silvester 2016 vor der JVA Köln Ossendorf verlesen wurde. Schon in diesen kurzen einleitenden Worten drückt sich der Stand der anarchistischen Knastkritik aus; allein der puren Gewohnheit Willen und aus dem Verständnis heraus irgendwie gegen Herrschaft zu sein, ist man auch gegen das Gefängnis. Eine Kritik an der Institution Gefängnis sucht man bei den Gruppen, welche die Silvesterdemo organisierten, vergebens – das Geschreibsel über schlechte Haftbedingungen könnte auch ohne weiteres von den Grünen stammen. Was sich jedoch findet ist der autoritäre Aufruf an die Inhaftierten, sich zu organisieren, sich aus ihrem Elend zu erlösen, über ihre scheinbaren Differenzen zu erheben und sich gemeinsam gegen die ›Uniformen‹ aufzulehnen.

Wem Menschen – gleich welchen Beruf sie haben – nur noch als die gesellschaftliche Funktion die sie ausüben erscheinen, und nicht mehr als Individuen, die ist bereits so sehr sich selbst entfremdet, dass sie – und nicht die ›Uniform‹ – sich, entgegen der eigenen Wahrnehmung, von der Menschlichkeit verabschiedet hat. Worin auch schon eines der Grundprobleme dieser insurrektionalistschen Ansätze, wie sie tradierterweise von *Anarchist-Black-Cross* (ABC) Gruppen propagiert werden, zu Tage tritt.

»Jede Beziehung, in der ein Mensch zu sich selbst steht, findet ihren Ausdruck in seinen Beziehungen zu anderen Menschen. Daher manifestiert sich die Entfremdung des Menschen von sich selbst in der Entfremdung des Menschen vom Menschen.«[02]

Gemeinschaft durch Gewalt

Das drückt sich dann in der Entmenschlichung von Polizistinnen aus, wie sie Anarchistinnen aus Wien betreiben, wenn sie von »Auseinandersetzungen mit dem Staat und seinen Kettenhunden«[03] schreiben. Hier wird klar mit dem Diktum Durrutis, dass Anarchistinnen niemals Menschen, sondern Institutionen bekämpfen, gebrochen, indem der Mensch nicht mehr als solcher gesehen wird bzw. gesehen

werden kann und in seiner entfremdeten Form mit der Institution gleichgesetzt wird. In der Fetischisierung der Gewalt gegen Menschen drückt sich die Regression des Insurrektionalismus und damit auch der heutigen anarchistischen Knastkritik aus.[04] Denn in der Gleichsetzung von Menschen mit der ökonomischen/materiellen Position und Funktion erscheint die Gesellschaft als von konkreten Personen verkörpertes Machtverhältnis. Die Totalität des Kapitals kann nicht erfasst werden, so dass sich eindeutig Schuldige und entsprechend Unschuldige offenbaren. Schuld sind die Kapitalistinnen, Politikerinnen, die herrschende Klasse. Recht und Gesetz sind in dieser Wahrnehmung nur Ausdruck des Willens der Herrschenden, um die Unterdrückten weiter unten zu halten und ihren Reichtum zu sichern, denn »[wer] hat das Gesetz geschrieben? Natürlich derjenige, der die Macht dazu hatte. Und wieso tat er das? Ebenso deutlich: um die eigenen Privilegien zu verteidigen. Darum ist das Gesetz zwangsläufig willkürlich, denn es gehorcht den Interessen von jenen, die es durchsetzen können, das heisst jenen, die die Autorität besitzen.«[05] Der hier zitierte Vargas erkennt zwar richtig, dass es keine rechtliche Universalität geben kann, da sich im Recht kein göttlicher, also allmächtiger, sondern immer nur menschlicher Wille ausdrückt›[06] schließt daraus jedoch, dass sich dort nur der herrschende Wille niederschlägt, weshalb ihm Recht grundsätzlich als etwas schlechtes erscheinen muss. Dabei verkennt er, dass sich im territorial begrenzten bürgerlichen Recht zwar kein göttlicher, aber ein allgemeiner menschlicher Wille zu gewissen, eben den bürgerlichen, Freiheiten ausdrückt. Diese ermöglichen, durch ihre Gültigkeit für alle Bürgerinnen, die Lösung aus dem repressiven Kollektiv, konstituieren erst das Subjekt und legen somit den Grundstein um »sich selbst als ein integrales, freies und schöpferisches praktisches Wesen«[07] zu verwirklichen.

Als Konsequenz setzt der Insurrektionalist Bonano dem bürgerlichen Subjekt die ›Gesetzlose‹ entgegen, also jene, »[die] stolz darauf ist, gewisse Strukturen des Staates angreifen zu können, wenn auch auf [ihre] Weise.«[08] Die je eigene Weise, in der sich dem Staat widersetzt wird, schließt jede Handlung gegen das Gesetz ein. Somit werden alle, die Gesetze brechen potenziell zu Revolutionärinnen. Bonano unterscheidet hier noch zwischen der gewöhnlichen Kriminellen, auf die das Gefängnis eine erziehende Wirkung hat und jener die »sich in diesem Partizipationskontext«[09] nicht beteiligen, nur Letztere gehört bei ihm zu der »wahren Gemeinschaft von Gesetzlosen«.[10] Sind Anarchistinnen von einer solchen Theorie

inspiriert, wundert es auch nicht, wenn wie 2016 in Wien, Sticker produziert werden, auf denen »Brich das Gesetz – und seinen Hütern alle Knochen« zu lesen steht. Sie sind nicht anders,als der Aufruf sich der Gemeinschaft der Gesetzlosen anzuschließen, zu verstehen – gegen den zivilisierenden und vermittelnden Charakter des Rechts. Damit verhelfen sie dem »moralischen oder politischen ›Monster‹ [das] aus dem Gesellschaftsvertrag herausgefallen«[11]ist, das erst durchdas moderne Gefängnis und die Produktion der Delinquenz aufgehoben wurde, zu einer Renaissance. Grenzen ziehen Anarchistinnen aus Dortmund dabei erst beim Eigentum der vermeintlich guten Kapitalistinnen. So »finden wir das natürlich scheisse«, wenn »neben der Bank auch der ›Tante Emma Laden‹ brennt«.[12] Was vordergründig wie die Wiederkehr emphatischer Regungen scheint, ist nichts anderes als die Fortsetzung der insurrektionalistischen Regression. Mit ihrem Hass auf das Großkapital, durch das Beispiel der Banken lässt sich wohl legitimerweise sagen das Finanzkapital, bemühen sie die altbekannte antisemitische Dichotomie vom raffendem und schaffendem Kapital; was den anschließenden Aufruf zur Bandenbildung wie eine unverhohlene Morddrohung für alle Bankerinnen erscheinen lässt. Mit dem, daraus ableitbaren Hass, auf das Abstrakte sind sie dann wieder ganz bei Bonano, der statt abstrakter Ideen nur unmittelbare menschliche Beziehungen sehen will; durch diese würde dann die Realität auch geschaffen und verändert.[13]

01. ABC Rhineland: Silvesterbericht. 03.01.2017. https://abcrhineland.blackblogs.org/2017/01/03/silvester-bericht/#more-730 [Zuletzt abgerufen: 07.01.17].
02. Petrovic, Gajo: Wider den autoritären Marxismus. Frankfurt am Main 1969, S. 80.
03. Anarchist: Warum gegen Gefängnisse. Eine anarchistische Kritik. In: Kassiber. Anarchistische Zeitschrift gegen Gefängnisse 1/2012, S. 3.
04. Sicher gibt es auch anarchistische Kritik am Gefängnis, die nicht insurrektionalistisch ist, in der Masse ist sie jedoch zumindest vom Insurrektionalismus inspiriert
05. Vargas, Lope: Um die Rechnung zu begleichen. Zürich 2013, S. 6. Herv. i. O
06. Vgl. Ebd. S. 7.7
07. Petrovic: Autoritärer Marxismus 1969 S. 107.
08. Bonano, Alfred M.: Eingeschlossen. Gedanken über das Gefängnis. Zürich 2014, S. 119. Trotz der in diesem Text geäußerten Kritik an Bonano muss erwähnt werden, dass dieser die Prozesse, die das Gefängnis in der Inhaftierten auslöst, hervorragend beschriebenhat und er sich in Teilen seiner Rede analytisch nah an Foucault bewegt, von dem er sich jedoch später bewusst abgrenzt, diesen als Apologeten des Gefängnisses und nicht als Kritiker beschreibt und verwirft. Damit hat er vermutlich immer noch mehr zum Verständnis und Kritik des Gefängnis beigetragen als sämtliche deutschsprachige ABC-Gruppen zusammen.
09. Ebd. S. 119.

Sinnstiftendes Element dieser Beziehungen ist dem Insurrektionalismus die »Bereitschaft über unsere Grenzen zu gehen«[14] oder weniger blumig formuliert, die Bereitschaft Gewalt gegen Menschen auszuüben.

Zerstörung als Befreiung

Diese Unmittelbarkeit der Beziehungen ist es, die dem Staat und seiner mittelbaren Funktion, dem Recht, entgegengestellt wird;[15] und da diese Beziehungen sich selbst genügen (gesellschaftliche Verhältnisse die auf sie einwirken finden keine Erwähnung), lassen sich auch unmittelbare Lösungen finden. »Die einzige Möglichkeit, ernsthaft etwas gegen das Gefängnis zu unternehmen, besteht darin, es zu zerstören.«[16] In gewisser Weise hat Bonano damit auch Recht, denn »die ›Reform‹ des Gefängnisses [ist] beinahe so alt wie das Gefängnis selbst. Sie ist gleichsam dessen Programm. Das Gefängnis befindet sich von Anfang an in einem Ensemble von Begleitmaßnahmen, die anscheinend zu seiner Verbesserung beitragen sollen, tatsächlich aber zu seinem inneren Getriebe zu gehören scheinen«.[17] Doch nicht nur stimmt er in der Ablehnung der Reform mit Foucault überein, er ist sich auch darüber Bewusst, dass das Gefängnis unter den herrschenden Verhältnissen nicht abzuschaffen ist.[18] Wohlwollend könnte man seine Ausführungen dahingehend deuten, dass die Zerstörung des Gefängnis für ihn synonym mit der allgemeinen Revolution ist, schließlich spricht er davon, das Gefängnis in alle Diskussionen und Kämpfe miteinzubeziehen.[19] Doch das wäre ein Trugschluss. Er macht deutlich, dass er – weil die Zerstörung des Staat nicht total sein könne – nicht auf eine revolutionäre Situation warten will, sondern jetzt sofort bereit ist den Staat oder einzelne seiner Institutionen (z.B. das Gefängnis) zu attackieren.[20] Eben das fordern auch Wiener Insurrektionalistinnen, die zwar auch von der »Zerstörung der Gefängnisse im Zusammenhang mit der Überwindung der bestehenden Verhältnisse« sprechen, denen es aber erst mal auch genügt »zu zehnt, zu zweit, oder alleine [zu] agieren«[21] wenn dadurch nur die Entschlossenheit und die Authentizität der Beziehungen gestärkt wird.

Wo Staat und Kapital nur als Beziehungsgeflecht gedacht wird, genügt es völlig diese Beziehungen, in ihren menschlichen und materiellen Ausformungen, anzugreifen und zu zerstören. Strebt man den Hobbeschen Naturzustand an – wie das Lope Vargaz für sich reklamiert[22] – in dem es kein Gesetz und damit auch keine Ungerechtigkeit gibt[23] braucht man auch keine Bewusstseinsbildung oder Theorie für einen progressiven Fortschritt. Es geht schließlich darum alle auf sich selbst zurück-

zuwerfen, nur eben nicht in der kapitalistischen Vereinzelung, sondern in archaischen Banden, was Malatesta als »die Rückkehr der Menschheit in einen Zustand der Barbarei«[24] bezeichnete. Hierin offenbart sich erneut der regressive Gehalt des Insurrektionalismus, denn es geht nicht um den Aufbau einer besseren, freien Gesellschaft, sondern lediglich um die Entfesselung der destruktiven Triebe und deren Auslebung. Das hat weniger mit einem Kampf um Befreiung denn mit Ohnmacht und Zerstörungslust zu tun.

Diese Ideologie tendiert zum paranoiden Wahn, worin auch die Gründe für die Organisationsfeindlichkeit des Insurrektionalismus zu suchen sind und weshalb er keinen Unterschied zwischen revolutionären und nicht-revolutionären Zeiten kennt. Der Insurrektionalismus ist in der permanenten Erwartung des kommenden Aufstands, welcher ihm zu seiner eigenen Verwirklichung völlig genügt – »[...] denn dann, im Falle eines Aufstands, wird es reichen, die Gefängnisse zu öffnen und sie endgültig zu zerstören.«[25] – wohingegen bei Anhängerinnen anderer Strömungen, wie z.B. Erich Mühsam, zärtlich die Bewahrung der Ideen ins Zentrum der anarchistischen Aktivitäten, in nichtrevolutionären Zeiten, gerückt wird.[26] In der insurrektionalistischen Ideologie soll sich Freiheit jedoch im Akt der Zerstörung realisieren, und für Zerstörung braucht es weder Revolution, noch geteilte Ansichten über eine gemeisam zu gestaltende Zukunft.

10. Ebd. S. 57.
11. Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnis. Frankfurt am Main 2014, S. 329.
12. Einige Anarchist*innen aus Dortmund: Niemand kann frei sein, solange es nicht alle sind. 25.10.2016. https://linksunten.indymedia.org /de/node/194764 [Zuletzt abgerufen: 13.03.17].
13. Vgl. Bonano: Eingeschlossen 2014 S. 128f.
14. Anarchist: Gegen Gefängnisse 2012, S. 4.
15. Vgl. Vargas: Rechnung 2013, S. 14.
16. Bonano: Eingeschlossen 2014, S. 18
17. Foucault: Überwachen und Strafen 2014, S. 299
18. Vgl. Bonano: Eingeschlossen 2014, S. 18
19. Vgl. Ebd: S. 147.
20. Vgl. Ebd.: S. 138f
21. Anarchist: Gegen Gefängnisse 2012, S. 4.
22. Vgl. Vargas: Rechnung 2013, S. 18.
23. Hobbes, Thomas: Leviathan. 2013 S. 261.
24. Malatesta, Errico: Anarchistische Interventionen. Münster 2014, S. 171.
25. Vgl. Bonano: Eingeschlossen 2014, S. 148.

Die anarchistische Alternative zum Terror

Zwar gibt es richtige Erkenntnisse zum Gefängnis bei Bonano, und auch bei anderen Insurrektionalistinen, vor allem was die Auswirkungen der Haft auf das Individuum, die Totalität der Institution und die Kolonisierung des Körpers angeht, doch schafft er es nicht, sich mittels dieser Erkenntnisse aus seinem ideologischen Rahmen zu lösen und bleibt in Hass und Zerstörungwut verhaftet. Es lohnt sich in diesem Zusammenhang einige Ausführungen Malatestas in Erinnerung zu rufen:

»Diese Individuen finden sich in der gegenwärtigen Gesellschaft eingeengt und betrachten daher jede Form von Gesellschaft mit Misstrauen und Hass. Gleichzeitig wissen sie, dass sie ohne andere Menschen nicht existieren können. Also versuchen sie, anderen ihren Willen aufzuzwingen. [...] Die Revolution – und die Zukunft überhaupt – wird ihnen zum Spott. Es geht ihnen um das Jetzt, das sie erleben, ohne Rücksicht auf andere. Sie opfern ihre Menschlichkeit [...] dem ›intensiven Leben‹. Diese Menschen sind Rebellen, aber keine Anarchisten. Ihre Mentalität ist die missglückter Bürger.«[27]

Malatesta ist weit davon entfernt Pazifist zu sein, doch muss die Revolution, um nicht in eine fatale und reaktionäre Richtung abzudriften, so friedlich wie möglich und zukunftsorientiert sein.[28] So ist ihm auch klar, dass das Gefängnis abgeschafft werden muss, doch erkennt er, dass es – wie jede Institution – aus einem gesellschaftlichen Bedürfnis, mit einem Problem umzugehen, entstanden ist[29] und es nicht einfach mit der Abschaffung oder Zerstörung der Institution getan ist. Es muss darum gehen die Ursachen des Bedürfnisses zu beseitigen, oder zumindest etwas Besseres an die Stelle des Bestehenden zu setzen. Auch hier sei wieder direkt auf Malatesta verwiesen:

»Man kann das Terrain nicht freimachen und es leer lassen, wenn darauf Menschen leben sollen: man kann das Böse nicht zerstören, ohne an seine Stelle das Gute oder zumindest etwas weniger Schlechtes zu setzen.«[30]

An dieser Stelle kann keine künftige Form wie mit dem, was heute unter ›Kriminalität‹ verstanden wird, in postrevolutionären Zeiten umzugehen ist, abschließend diskutiert werden. Aus der eigenen Verfangenheit in die kapitalistischen Verhältnissen scheint es nicht möglich, analytisch in völliger Gewissheit zu bestimmen, welchen ›Vergehen‹ durch eine ökonomische Umstrukturierung die materielle Basis entzogen wird. Da aber nicht davon auszugehen ist, dass sich durch gesellschaftliche Neuorganisation automatisch alle auf einem geistigen Niveau befinden, auf dem ein rücksichtsvoller

Umgang aller mit allen eine Selbstverständlichkeit darstellt, wird es auch weiterhin das Bedürfnis nach einer überindividuellen Konfliktregelung geben, der das Gefängnis entspringt. Eine bloße Zerstörung dessen ebnet nur anderen, möglicherweise grausameren Formen den Weg.

Um die Frage, was sich heute gegen Gefängnisse tun lässt nicht unbeantwortet zu lassen: Es ist weiterhin notwendig, auf die Ursachen und Funktionen von Strafanstalten hinzuweisen. Da sie sich aber derzeit nicht zerstören lassen, scheint es als taktisches Mittel hilfreich, sich die dem Gefängnis innewohnende Tendenz zur Reform nützlich zu machen. Denn nur, weil sich damit an der Grundstruktur nichts ändert, diese sogar noch weiter verschleiert wird, ist das kein Grund, die realen Verbesserungen, die sie für Gefangene bringen, zu negieren. Abolutionismus ist eine Illusion, das hat der Insurrektionalismus richtig erkannt; aber die liberalen Ideen als Feindbild zu betrachten zeigt, dass ihm eine Form der Verelendungstheorie inhärent ist: wenn die Häftlinge nur genug leiden würden sie sich schon im Kampf gegen ›die Uniformen‹ gemeinsam erheben. In anderen Kontexten gehören ähnlich unsinnige Ideen vom revolutionären Bewusstsein durch Elend, zum Glück der Geschichte an.

Doch wie können sich Anarchistinnen überhaupt noch darauf vorbereiten in ein revolutionären Situation dem Bedürfnis nach überindividueller Konfliktbewältigung zu begegnen, um einen Fortbestand des Gefängnis zu verhindern und schlimmere Formen auszuschließen? Praktische Ideen für den Umgang mit Konterrevolutionärinnen hat Alexander Berkman in seinem ABC des Anarchismus entwickelt. Sie eignen sich natürlich nicht gänzlich, um die Abschaffung des Strafsystemsund was darauf folgt heute schon vorauszusehen, aber gewiss

26. Vgl. Mühsam, Erich: Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Moers 2004, S. 59.
27. Malatesta: Interventionen 2014, S. 100. Herv. i. O.
28. ›Müsste man, um zu siegen, auf öffentlichen Plätzen Galgen errichten,so will ich lieber untergehen.‹ Ebd. S. 176.
29. Vgl. Ebd. S. 196.
30. Ebd. S. 197.
31. Vgl. Berkman, Alexander: ABC des Anarchismus. Moers ohne Jahr, S. 74ff.
32. Ebd. S.78.

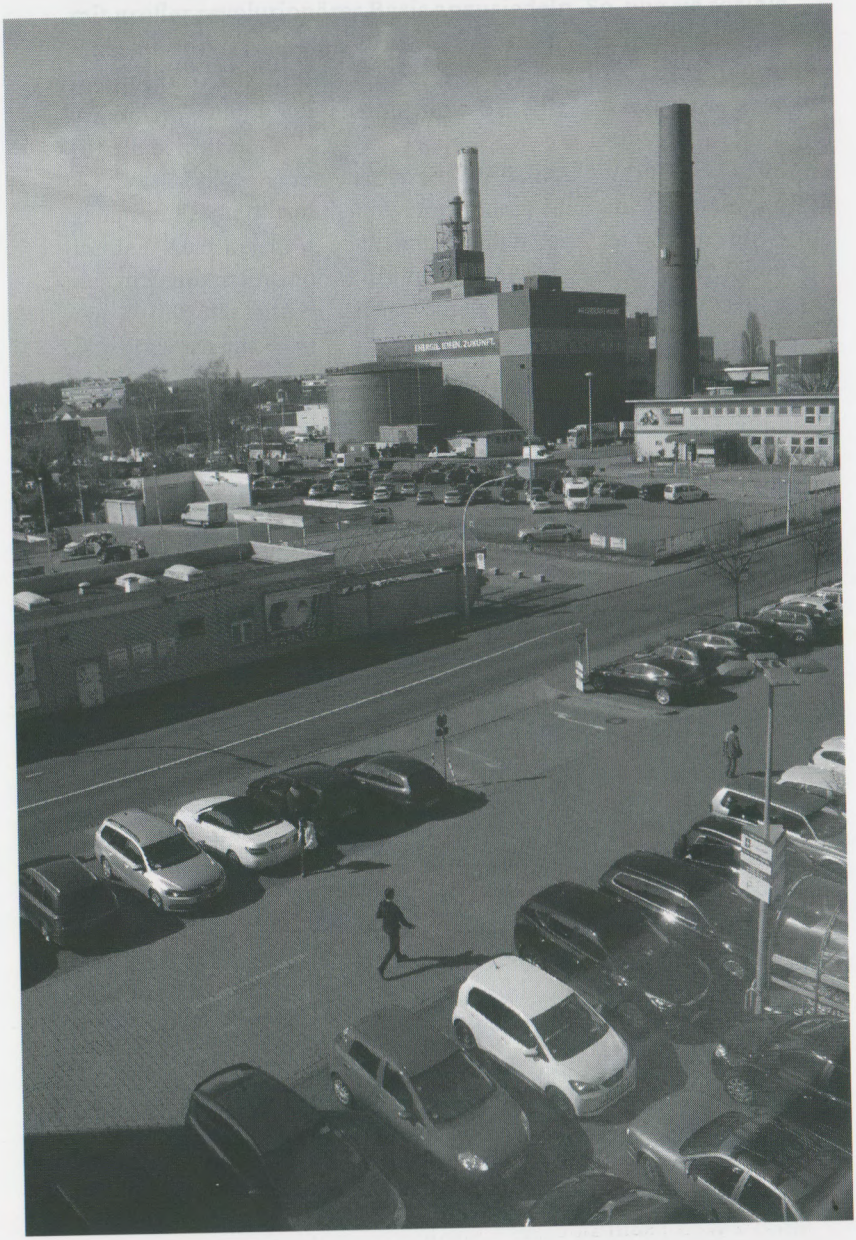
können sie einen Beitrag zu einer anarchistischen Debatte über die Grenzen des Existierenden hinaus liefern. So plädierte er zum Beispiel dafür, Konterrevolutionärinnen in Gegenden mit großer revolutionärer Basis anzusiedeln. So, wie sie soziale Wesen sind, würden sie sich dort integrieren und als »Gefangene in Freiheit« ihr Gedankengut Stück für Stück ablegen und erkennen, welche Vorteile die neue Gesellschaftsordnung auch für sie bringt.[31]

»Zweifellos werden viele Arten der Behandlung dieser ›Gefangenen in Freiheit‹ von den revolutionären Menschen ausprobiert werden. Aber welche es auch immer sein mögen, sie werden zufriedenstellendere Ergebnisse als das gegenwärtige System der Rache und Bestrafung zeitigen, dessen völliges Versagen in jeder Beziehung sich erwiesen hat.«[32] •

Nietzsche und die Anarchisten

Nietzsche wurde, trotz seiner des Anarchischen und Kreativen Selbst, mitdem Künstler als Prototyp, der »Ja« sagen kann zur Selbsterschaffung einer neuen Welt aus dem Nichts; und seine Forderung nach der »Umwertung aller Werte« als Quelle der Veränderung, im

können sie einen Beitrag zu einer anarchistischen Debatte über die Grenzen des Existierenden hinaus liefern. So plädierte er zum Beispiel dafür, Konterrevolutionärinnen in Gegenden



Nietzsche und die Anarchisten

—*Spencer Sunshine*

Der Vorschlag Nietzsche mit dem Anarchismus zu verbinden muss sich zunächst gewagt anhören. Selbst wenn man nicht dem alten Glauben anhängt, die ›Arbeiterklasse‹ (um wen es sich dabei heutzutage auch handeln mag) sei die einzige Chance auf revolutionäre Veränderung, beeinflusste Nietzsche nicht die Faschisten, und war er nicht ein Individualist, der das Recht der Starken über die Schwachen zu herrschen verfocht? Hat Nietzsche nicht wiedeholt die anachistische Bewegung seiner Zeit denunziert, sie »Hunde« genannt und ihnen Ressentiment vorgeworfen?

Statt Nietzsches Werke zu konsultieren, in der Absicht an ihnen zu beweisen oder zu widerlegen, ob diese mit dem Anarchismus kompatibel wären, halte ich es für fruchtbarer die historische Bilanz der Annäherungen an Nietzsche durch linke Anarchisten zu betrachten. Das überraschende Ergebnis ist, dass viele von jenen ihn durchaus schätzten, inklusive der ›klassischen Anarchisten‹; tatsächlich haben einige ihn herangezogen um anarchistische Überzeugungen zum Klassenkampf zu rechtfertigen. Die Liste ist nicht beschränkt auf kulturell ausgerichtete Anarchisten wie Emma Goldman, die dutzende Vorträge über Nietzsche gehalten hat und ihn zum Anarchisten ehrenhalber ernannte.

Pro-Nietzscheanische Anarchisten sind auch prominente Mitglieder der spanischen CNT-FAI der 1930er Jahre, wie etwa Salvador Seguí und die Anarchafeminstin Federica Montseny; anarchosyndikalistische Militante wie Rudolf Rocker; und sogar der jüngere Murray Bookchin, der Nietzsches Konzept der »Umwertung aller Werte« zur Rechtfertigung des spanischen anarchistischen Projekts heranzog.

Es gab vieles, was Anarchisten an Nietzsche anzog: sein Hass auf den Staat; seine Abneigung gegen das gedankenlose Herdenverhalten; sein (fast schon pathologisches) Anti-Christentum; sein Misstrauen sowohl gegen die Effekte des Marktes als auch des Staates in Bezug auf kulturelle Produktion; seine Leidenschaft für den »Übermenschen« – ein neuer Mensch, der weder Herr noch Knecht wäre; sein Lob des ekstatischen und kreativen Selbst, mitdem Künstler als Prototyp, der »Ja« sagen kann zur Selbsterschaffung einer neuen Welt aus dem Nichts; und seine Forderung nach der »Umwertung aller Werte« als Quelle der Veränderung, im

Gegensatz zur marxistischen Vorstellung vom Klassenkampf und der Dialektik einer linearen (Fortschritts-) Geschichte.

Selbstredend vergaßen die Anarchisten dabei gewöhnlich seine Misogynie, sein Elitedenken und seine Verachtung für diejenigen, die sich für soziale Gerechtigkeit einsetzten – und obendrein seine Feindseligkeit gegen sie selbst! Dann aber vergaßen die Faschisten Nietzsches Hass auf den deutschen Nationalismus; seine Verehrung der Juden; seine Befürwortung von Mischehen; seine Abscheu vor dem Ressentiment (dessen Personifikation par excellence Hitler ist); und seine Verachtung für den Staat, den Markt und die Herdenmentalität, auf denen das faschistische System gerade basierte.

Ein positiver Bezug auf Nietzsche im Namen eines linken Anarchismus wird am deutlichsten von Emma Goldman vertreten. Sie gab 12 Jahre lang das Magazin *Mother Earth* heraus, bis die US-Regierung sie 1917 wegen antimilitaristischer Aktivitäten inhaftierte, und sie 1919 in die Sowjetunion auswies. Mother Earth war der gemeinsame Nenner für Anarcho-Kommunisten, Individualisten, Mutualisten, Syndikalisten und die vielen avantgardistischen Künstler, die den Anarchismus als politische Ergänzung ihrer Ansichten sahen (wie es zum Beispiel auch Protagonisten der Gegenkultur nach dem Zweiten Weltkrieg tun würden).

Das Magazin, und Goldman, förderten Nietzsche maßgeblich, nicht nur indem sie Artikel druckten, die seine Ideen verbreiteten und diskutierten, sondern man konnte auch Nietzsches sämtliche Werke über ihren Versandbuchhandel bestellen.

In ihrer Autobiographie, *Gelebtes Leben*, berichtet Goldman über ihre erste Begegnung mit Nietzsches Werken in den 1890ern. »Die Magie seiner Sprache, die Schönheit seiner Vision, trug mich in ungeahnte Höhen. Ich sehnte mich danach jede Zeile seiner Schriften zu verschlingen...« Außerdem schreibt sie, dass »Nietzsche kein Sozialtheoretiker war, sondern ein Dichter, ein Rebell und ein Erneuerer. Sein Adel war weder einer der Geburt noch der Geldbörse; es war einer des Geistes. In dieser Hinsicht war Nietzsche Anarchist, und alle wahren Anarchisten Aristokraten.«

Wie Leigh Starcross in *I Am Not A Man, I Am Dynamite!* ausführt, machte Goldman Nietzsches Ideen auf Vortragsreisen bekannt und zog viele seiner Konzeptionen zu Moralität und Staat für ihre Schriften heran. Allerdings kombinierte sie seine Verfechtung des sich selbst kreierenden Individuums mit einer Art Kropotkinschem Anarchokommunismus.

Aber Goldman war nicht die einzige Anarchistin, die Nietzsche mit Kropotkin kombinierte. Alan Antliff dokumentiert (auch in I Am Not A Man, I Am Dynamite!) wie der indische Kunstkritiker und Antiimperialist Ananda Coomaraswamy Nietzsches Individualismus und Sinn für spirituelle Erneuerung, sowohl mit Kropotkins Ökonomie, als auch mit asiatischem idealistisch-religiösem Denken verband. Er hielt diese Kombination für eine Basis der Opposition gegen die britische Kolonialisierung und die Industrialisierung.

Kropotkin selbst war allerdings kein besonderer Fan von Nietzsche. Kropotkins wenige veröffentlichte Erwähnungen über Nietzsche sind schroff, und er sah Nietzsche (oder Stirner) als eindeutig nicht übereinstimmend mit seiner Perspektive. Allerdings nahm Kropotkin seine ausführliche Darstellung mit ins Grab, er starb bevor er das letzte Kapitel seiner *Ethik* fertigstellen konnte, in dem es um Stirner, Nietzsche, Tolstoy und andere gegangen wäre.

Auch die spanischen Anarchisten vermischten ihre Klassenpolitik mit Nietzscheanischen Impulsen. Murray Bookchin beschrieb in *The Spanish Anarchist* das prominente CNT-FAI Mitglied Salvador Seguí als »einen Bewunderer des Nietzscheanischen Individualismus, des Übermenschen dem ›alles erlaubt ist‹.« In seiner Einleitung zu Sam Dogloffs *The Anarchist Collectives* von 1973 beschreibt Bookchin sogar die Rekonstruktion der Gesellschaft durch die Arbeiter als ein Nietzscheanisches Projekt. Bookchin sagt, dass »die Arbeiter sich selbst als menschliche Wesen sehen müssen, nicht als Wesen einer Klasse; als kreative Persönlichkeiten, statt als ›Proletarier‹, als selbst-bejahende Individuen, nicht als ›Massen‹ [...] (die) ökonomische Komponente muss gerade vermenschlicht werden durch das Integrieren der ›Verbundenheit durch Freundschaft‹ in den Arbeitsprozess, durch das Verringern der Bedeutung der beschwerlichen Arbeit im Leben der Produzenten, tatsächlich durch eine totale ›Umwertung aller Werte‹ (um es in Nietzsches Worten auszudrücken) insofern es sowohl für Produktion und Konsum, als auch für das persönliche und soziale Leben gilt.«

Ein weiteres von Nietzsche beeinflusstes CNT-FAI Mitglied war Federica Montseny, eine Herausgeberin von *La Revista Blanca*, die später in Verrufenheit geriet, weil sie eine der vier Anarchisten war, die einen Kabinettsposten in der spanischen Volksfront-Regierung annahmen. Nietzsche und Stirner – ebenso wie der Dramatiker Ibsen und der anarchistische Geograph Elisee Reclus – waren nach Richard Kern ihre bevor-

zugten Autoren (in *Red Years/ Black Years: A Political History of Spanish Anarchism, 1911-1937*). Kern weist darauf hin, dass sie überzeugt war, dass die »Emanzipation der Frauen zu einer schnelleren Realisierung der sozialen Revolution führen würde« und, dass »die Revolution gegen den Sexismus ausgehen müsste von intellektuellen und militanten ›zukünftigen Frauen.‹ Gemäß dieses Nietzscheanischen Konzepts Federica Montesenys, sollten Frauen ihre Rollen durch Kunst und Literatur verändern können.

Noch ein anderer anarchistischer Verehrer Nietzsches war Rudolf Rocker. Rocker, ein aus Deutschland stammender Anarchist, ging 1895 nach England und wurde ein bekannter Gewerkschaftsführer unter den Yiddish-sprachigen Arbeitern dort. Als Verfechter des Anarcho-Syndikalismus unterstützte er 1922 die Gründung der A.I.T./I.A.A. (*Asociación International de los Trabajadores / Internationale Arbeiter Assoziation*), das Koordinierungsorgan für anarcho-syndikalistische Gewerkschaften. Rocker beruft sich in seinem Band Nationalismus und Kultur wiederholt auf Nietzsche, insbesondere zitiert er ihn um seine Thesen zu stützen, dass Nationalismus und staatliche Macht einen zerstörerischen Einfluss auf die Kultur haben, weil »Kultur immer kreativ ist«, aber »Macht niemals kreativ ist«. Rocker beendet sein Buch sogar mit einem Nietzsche-Zitat.

Schließlich darf auch der Einfluss Nietzsches auf das pro-situationistische Umfeld nicht unterschätzt werden. Die Situationisten werden oft irrtümlich für Anarchisten gehalten, allerdings sind sie eigentlich aus der Kombination von Ideen verschiedener avantgardistischer Strömungen (u.a. Dada, Surrealismus und Lettrismus[01]) mit einem von Hegel inspirierten ›westlichen‹ Marxismus von Georg Lukács, Henri Lefebvre und anderen, hervorgegangen. (Für Guy Debords eigene Ansichten zum Anarchismus, siehe S.91—94 in *Society of the Spectacle*). Laut Jonathan Purkis behauptete John Moore, dass der situationistische Einfluss »eine zweite Welle des anarchistischen Denkens« markiert, die erste bedeutende theoretische Verschiebung vom ›klassischen‹ Anarchismus darstellt.

Eine der wichtigsten Verschiebungen war dabei ein ontologischer Wandel: während Marx die menschliche Natur als wesentlich durch die Arbeit bestimmt ansah (er legt dies in seinen Manuskripten von 1844 explizit dar), sahen die Situationisten die Menschheit als grundlegend ekstatisch und kreativ an. Wie Nietzsche nahmen sie den Künstler, und nicht den Arbeiter, als Model für ihr neues revolutionäres Subjekt. Diejenigen, die der pro-situationistischen Tradition folgten, wie beispielsweise Hakim Bey, sahen auf dieser Basis eine Verwandtschaft mit Nietzsche.

Und Fredy Perlman hätte den Rat des Philosophen in *Also sprach Zarathustra*, alle »Unbedingten« zu meiden, denn »die sehn schlimm diesem Leben zu, sie haben den bösen Blick für diese Erde«; weil sie »schwere Füße und schwüle Herzen (haben): sie wissennicht zu tanzen.«

Es scheint so, als müsste man Nietzsche und den Anarchismus nicht erst kombinieren: sie sind bereits verbunden, und wir haben das Ergebnis ihrer Verbindung schon längst beerbt.•

Übersetzt von
Frederike Hildegard Schuh

Der Artikel erschien erstmals unter *Nietzsche and the Anarchists* in *Fifth Estate #* 367 veröffentlicht. Die Quellennachweise wurden in dem Format von Fifth Estate belassen. Anm. d. Red.

01. Der Lettrismus ist eine künstlerische/literarische Strömung in Tradition des Dadaismus und des Surrealismus. Anm. d. Red.

Autorinnen

Frederik Fuß ist Teil der Redaktion Tsveyfl. Zuletzt veröffentlichte er in der *Volksstimme*, der *Sans Phrase* und dem *Antifaschistichen Infoblatt*.

Erik Hagedorn ist Teil der Redaktion Tsveyfl. Er wohnt in Herten und studiert Politik und Gesellschaft an der Universität Bonn. Der Autor engagiert sich in verschiedenen sozialen und politischen Projekten sowie Hochschulgruppen.

Matheus Hagedorny wurde 1986 in Kędzierzyn-Koźle geboren, wuchs im Hochsauerlandkreis auf, hat in Bonn studiert, und lebt in Leipzig. Dazwischen Aufenthalte andernorts. Er schreibt hin und wieder für linksextreme Periodika.

Vincent Heßelmann studiert Religionswissenschaft und Jura an der Universität Potsdam. Er ist hochschulpolitisch aktiv und Mitglied der *Freien ArbeiterInnen Union*.

Thomas Lassner studierte an der Universität Bonn Philosophie und Musikwissenschaften. Seine Forschungsschwerpunkte sind Deutscher Idealismus, Kritische Theorie, Poststrukturalismus und Rassismus. Er ist in verschiedenen kultur- und stadtpolitischen Initiativen aktiv. Zusätzlich schreibt er Fiktionales, das er durch Lesebühnen oder Publikationen der Welt zugänglich macht.

Max Franz Johann Schnetker ist Teil der Redaktion Tsveyfl. Er hat studiert, auch an Universitäten. Er ist kreativ, leistungsbereit, teamorientiert und belastbar. Er trinkt nicht mehr so viel und wohnt in Bonn.

Frederike Hildegard Schuh feministische Philosophin und im Vorsitz der ÖH Uni Wien. Schreibt und spricht über alles was verspricht dem Verständnis der negativen Totalität der Gesellschaft näher zu kommen. Zuletzt in der *Sans Phrase,* der *Gezeit* und vor der *Internationalen Assoziation von Philosophinnen* in Melbourne.

Spencer Sunshine antifaschistischer Journalist aus New York. Er promovierte zu *Post-1960 U.S. Anarchism and Social Theory.* In Deutschland schrieb er zuletzt für die *Jungle World* und das *Antifaschistische Infoblatt.*

»Die Frankfurter Schule ist die Fortsetzung der FAUD mit anderen Mitteln.«
— *der unbekannte Theoretiker*